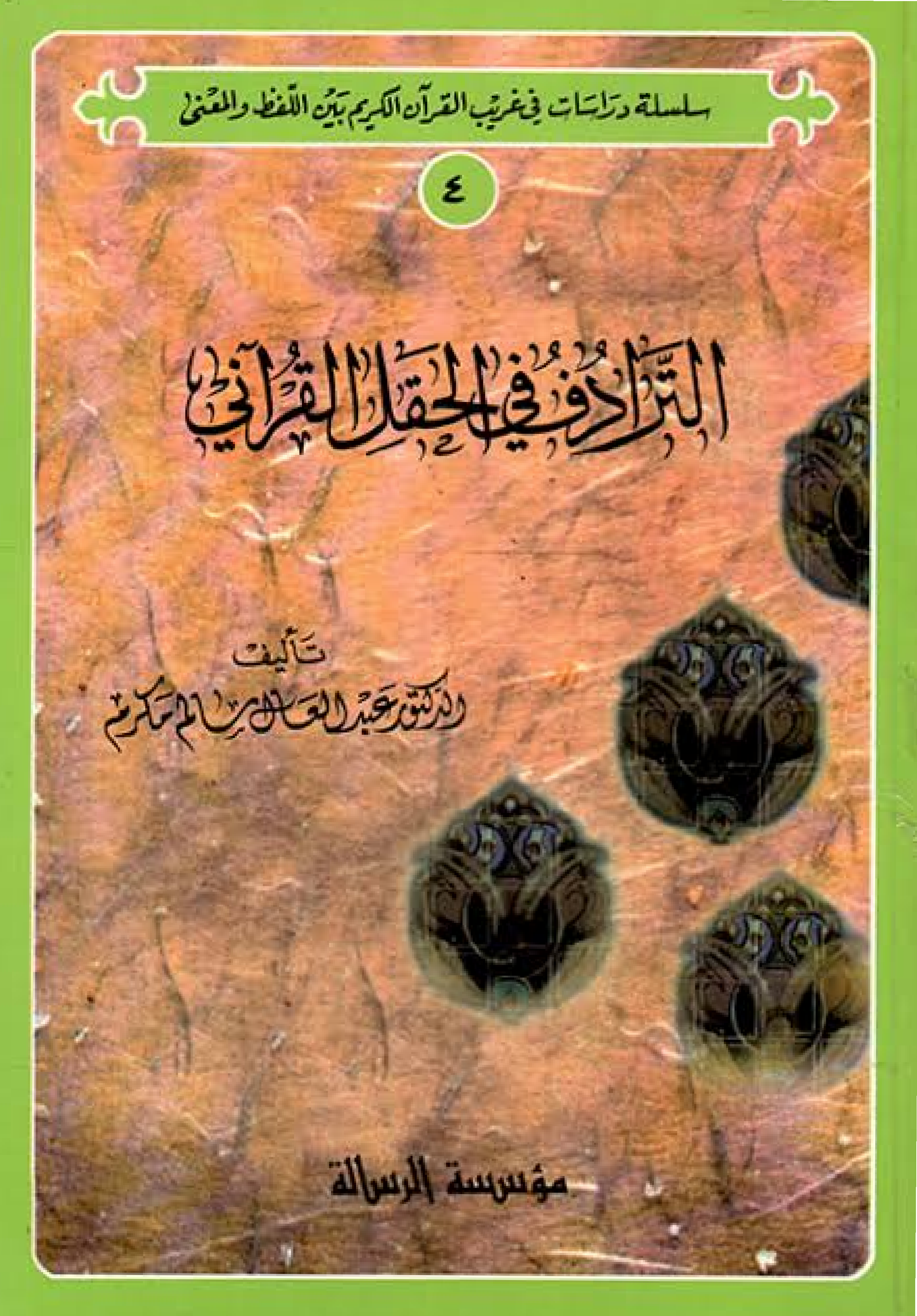

سلسلة دراسات في غريب القرآن الكريم بين اللفظ والمعنى
٤
الترادف في الحقل القرآني
تأليف
الدكتور عبد العال سالم مكرم
مؤسسة الرسالة

التّمهيد

الترادف في الحقل اللغويّ

١ ـ الترادف من حيث المعنى اللغويّ:

في اللّسان: «ردف»: الرِّدف: ما تبع الشيء، كل شيء تبع شيئاً فهو رِدْفُه.

وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو التّرادف، والجميع: الرُّدافى، قال لبيد:

عذافِـــرةٌ تقمّـــــصُ بــــالرُّدافَى تخوّنهـــا نُـــزولي وارتحـــالي[1]

وفي التعريفات للجرجانيّ: «التَّرادف»: عبارة عن الاتحاد في المفهوم. وقيل: هـو توالي الألفاظ المفردة الدالّة على شيء واحد باعتبار واحد.

وقال أيضاً: التّرادف: يُطلق على معنيين:

أحدهما: الاتحاد في الصّدق.

والثاني: الاتحاد في المفهوم.

ومن نظر إلى الأوّل فرّق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرق بينهما(٢) .

٢ ـ الإرداف عند علماء البلاغة:

ويذكر صاحب «أنوار الربيع»: أن «الإرداف» و «الكناية» شيء واحد عند علماء البيان.

غير أن علماء البديع كقدامة والحاتميّ والرُّمّانيّ وغيرهم فرقوا بين الكناية والإرداف فقد قالوا: الإرداف: «هو أن يريد المتكلم معنًى فلا يُعبّر عنه بلفظه الموضوع له، بل بلفظ هو رِدْفه وتابعه كقوله تعالى: ﴿ **قُضِيَ الأَمرُ** ﴾[3] والأصل: وهلك من قَضَى الله هلاكه، ونجّى من قضى الله نجاتَهُ».

---

(١) انظر ديوان لبيد: ٧٦ ، وعذافرة: ضخمة قوية.

(٢) التعريفات: ٣١.

(٣) سورة هود: الآية ٤٤.

وهلك من قَضَى الله هلاكه، ونجّى من قضى الله نجاتَهُ».

وعدل عن ذلك إلى لفظ الإرداف لما فيه من الإيجاز، والتّنبيه على أن هلاك الهالك، ونجاة النّاجي بأمر مطاع، وقضاء من لا يُردّ قضاؤه والأمر يستلزم أمراً، فقضاؤه يدُلّ على قُدرة الآمر به، وقَهره، وأن الخوف من عقابه، والرجاء من ثوابه يحضّان على طاعة الأمر، ولا يحصُل ذلك من اللفظ الخاصّ.

وكذا قوله: ﴿ **واسْتَوَتْ عَلَى الجُودِيِّ**﴾[1]، حقيقة ذلك جلَسَتْ «فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى إلى مرادفه لما في الاستواء من الإشعار بجلوس متمكّن، لا زيغ فيه ولا مَيْل، وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس»[2] .

وبعض البلاغيّين يرى أن الفرق بين الإرداف والكناية متمثّل في «أن الكناية انتقال من لازم إلى ملزوم، والإرداف من مذكور إلى متروك »[3].

٣ ـ أول من أشار إلى ظاهرة الترادف:

أول من أشار إلى هذه الظاهرة سيبويه، فقد عقد في كتابه باباً أطلق عليه: «باب اللفظ للمعاني»، قال فيه:

«اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين، واختلاف المعنيين......

فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق.

واتّفاق اللفظين، والمعنى مختلف قولك: وجَدْت عليه من المَوْجِدة، و وجَدْت: إذا أردت وِجدْان الضالّة»[4].

(١) هود: الآية ٤٤.

(٢) أنوار الربيع: ٦/٥٠.

(٣) السابق: ٥١.

(٤) سيبويه: ١/٢٤ هارون.

٤ - أقدم مؤلَّف في هذه الظاهرة:

لعل أقدم مؤلف في هذه الظاهرة هو كتاب الأصمعيّ (ت ٢١٧)، وعنوانه: «ما اختلفت ألفاظه، واتفقت معانيه»[١].

وهذا الكتاب تحدّث به عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي عن عمّه الأصمعيّ.

والنّاظر إلى هذا الكتاب يرى أن منهجه يقوم على ما يلي:

١ - يتناول الكلمة ومرادفاتها، ويشير إلى المحور وهو المعنى. ومن الأمثلة على ذلك قوله: «والكُشاحةُ والقُمامةُ، والخُمامة، والكُناسة، والكبا. كل ذلك مِمّا يكنِس النّاس من التراب من دورهم، فيُلقَى بعضهُ على بعض».

٢ - يستدل بالشّعر ليؤكد هذه الظاهرة، ومن الأمثلة على ذلك قوله: يقال: قد كثُر ولدُ فلان، وقد أبقَ، ونَتَق، وهو ناتقٌ، هذا كلّه سواء، وامرأة ناتقٌ: إذا كثر ولدها، قال النابغة الذبياني:

.... وأمُّهم ... طَفَحَتْ عليك بناتقٍ مِذْكار[٢]

وقال الفرزدق:

وتَرَتْ قبائلَ أمّ كُلّ قبيلةٍ ... أُمُّ العتيكِ بناتقٍ مِذْكار[٣]

٣ - ويستدل من الحديث الشريف:

ومن الأمثلة على ذلك قوله: «يقال: رشَوْت فلاناً مالاً وحلَوْته أحلُوه حلْواً، وحُلْواناً». ومنه: «نُهي عن حُلْوان الكاهن»[٤].

قال علقمة بن عبدة:

---

(١) حققه ماجد حسن الذهبي، نشره دار الفكر بدمشق ، طبع عام ١٩٨٦.

(٢) ديوان النابغة: ١٠٨، والبيت بتمامه هو:

لم يُحْرموا حسن الغِذاء وأمُّهمْ ... طَفَحتْ عليك بناتق مذكار

(٣) ديوان الفرزدق: ٣٠٦، وانظر ٣٦ من الكتاب.

(٤) انظر صحيح البخاري: باب البيوع: «نهي النبي عن ثمن الكلب، وحُلْوان الكاهن». وانظر معجم ألفاظ الحديث: ١/٥٠٥.

ألا رجــلٌ أَحلُــوه رَحْلــي ونـــاقتي يبلّغ عنّي الشّـعر إذْ مـات قائلـه [1]

وفي ضوء هـذا الكتـاب نجـد الأصمعـيّ تنـاول في كتابـه مجموعـة مـن الألفـاظ المترادفة التي تنوعت، فمنها ما يتعلق بالأسماء، ومنها مـا يتعلـق بالأفعـال، ومنهـا مـا يتعلق بالصّفات سواء كانت حسنة أو قبيحـة، فكتابـه في حقيقـة الأمـر يعتـبر بمثابـة معجم للألفاظ المترادفة قام بجمعها واستيعابها الأصمعيّ في زمن مبكّر.



(١) انظر: ٦٢.

موقف القدماء من ظاهرة الترادف

يبدو أن ظاهرة الترادف لم يتفق القدماء فيها على رأي، ففريق يجوّز وقوعها، وفريق آخر يمنع هذا الوقوع، وهو خلاف لا يقاس بالخلاف الذي وقع بين العلماء في ظاهرة المشترك اللفظي، لأن ظاهرة المشترك اللفظيّ هناك شبه إجماع بوقوعها ما عدا ابن دُرُستويه، ومَنْ تبعه من العلماء المحدثين الذين أنكروا ظاهرة المشترك اللفظيّ.

أما هذه الظاهرة فقد احتدم فيها الجدل، وكثر في مجالها النقاش إلى الحدّ الذي يصعب فيه التوفيق بين الآراء أو التقارب بين الأفكار.

وسنبسط آراء المجوزين، ونُتْبعها بآراء المانعين، ونختمها بالتعليق والمناقشة:

أولاً: رأي المجوّزين:

على رأس الذين يجيزون وقوع هذه الظاهرة في اللغة العربيّة الأصمعيّ، فكما قلنا له كتاب مستقل قَصَرَهُ على هذه الظاهرة، ومن قبله سيبويه، فقد أشار إليها في باب عقده، وسجلنا إشارته فيما سبق.

ومن المجوّزين الإمام فخر الدين الرّازي، ولكن بشروط معيّنة، فما رأي الرازي في هذه القضية ؟

الرازي وضع حدوداً وشروطاً لهذه الظاهرة، وذلك بتعريفه المحدّد لها حيث يقول:

«الترادف» : «هو الألفاظ المفردة الدالّة على شيء واحد باعتبار واحد».

وكلمة الإفراد تعني في تعريفه أن اسم الشيء وحدّه ليسا مترادفين، فلكل منهما معنى مستقل، وعبّر عن ذلك بقوله: «واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدّ، فليسا مترادفين».

ومن الشروط التي نلمسها في تعريفه[1] : أن الترادف إنما يقع إذا كان هناك اتّفاق في المعنى بين الألفاظ المختلفة، بشرط أن يكون هذا الاتفاق باعتبار واحد، وليس باعتبارين.

والاعتبار الواحد: الاتفاق في المعنى بين اللفظين المختلفين، ولكن إذا كان أحدهما ذاتاً، والآخر صفة لهذه الذّات، فلا يعتبر هذا ترادفاً؛ لأن ذات الشيء غير صفته، فالسيف ذات، ولكن من أوصافه الصّارم، فليس هناك ترادف بين السّيف والصارم؛ لأن الاعتبار اختلف، لم يتوحّد.

يصوّر ذلك الرّازيّ بقوله: «واحترزنا بوحدة الاعتبار عن المتباين كالسّيف والصارم، فإنهما دلاّ على شيء واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذات، والآخر على الصفة».

إزالة لبس بين الترادف والتوكيد:

بعد أن وضع الرازي تحديد الترادف في رأيه أراد أن يزيل اللبس بين الترادف والتوكيد حتى لا تختلط المعاني بعضها ببعض، فالترادف: أن تفيد الكلمة الثانية ما أفادته الكلمة الأولى؛ بمعنى أن الكلمة الثانية تحمل المعنى نفسه الكامن في الكلمة الأولى، ومثّل لذلك بكلمتي: الإنسان، والبشر، فإذا أطلقت كلمة «إنسان» فإنها تحمل المعنى الذي تحمله كلمة «بشر» بدون فارق في المعنى، فهما مستويان من هذه الناحية.

أما التوكيد، فإن الكلمة الثانية في : «محمد نفسه» ليست النفس هي ذات محمد فقط، ولكنها كلمة عامّة تشمل محمداً وغيره، ولكنها جاءت في هذا الموقف لتقوّي المعنى الذاتي لكلمة محمد، وإن كانت الكلمة الثانية اسماً و ليست وصفاً.

بيّن ذلك الرازي بقوله: «والفرق بينه وبين التوكيد: أن أحد المترادفين يفيد ما أفاده الآخر، كالإنسان والبشر، وفي التوكيد يفيد الثاني تقوية الأول ».

---

(١) انظر النصوص التي بين القوسين في المزهر: ٤٠٣/١.

إزالة لبس بين الترادف والتابع:

وقد يتوهم بعض الناس أن العلاقة بين التابع والمتبوع علاقة ترادف، فأزال هذا الوهم بقوله:

«والفرق بينه وبين التابع أنّ التابع وحده لا يفيد شيئاً كقولنا: عَطْشان عطشان».

من هذا الذي قدمت أستطيع أن أقول: إن الرازي لا يمنع وقوع التّرادف إذا توافرت شروطه بحيث لا تختلط الأسماء بالحدود، ولا الذوات بالصفات.

ومن المجوزين الإمام ثعلب:

حكى في أماليه أنه يقال: «ثوبٌ خَلقٌ وأخْلاق، وسَمَلٌ وأسْمال، ومَزِقٌ، وشبارق، وطرائقُ، وطرايدٌ، ومَشْقٌ، وهِبَبٌ، وأَهْباب، ومُشَبْرقٌ، وشمارقٌ، وخبِبٌ وأَخْباب وخبائبُ، وقَبَائلُ، ورعابيلُ، وذعاليبُ، وشماطيطُ وشراذِمُ، ورُدُمٌ، وهِدْم، وأهدام، وأطمار بمعنًى»[(١)].

ومن المجوّزين الزّجّاج:

في أماليه: «من أسامي العسل: السعابيب»[(٢)].

ومن المجوّزين ابن خالويه:

ففي شرح «الدريدية»: من أسماء السيف: الصّارم، والرِّداء، والخليلُ، والقضيب، والصّفيحة، والمُفقَّر، والصّمْصَامة...[(٣)] ..إلخ.

ومن المجوزين الفيروزابادي:

صاحب القاموس، فقد ألف كتاباً في المترادف، سماه: «الرّوض المألوف فيما له اسمان إلى الألوف» ومن أمثلته:

---

(١) المزهر : ١/٤١١.

(٢) السابق: ٤٠٩.

(٣) السابق: ٤٠٩.

«العسل له ثمانون اسماً» وقد ألف فيه الفيروزابادي كتاباً سمّاه: «رقيق الأسل لتصنيف العسل» جاء فيه:

«العسل، والضَّرَب، والضَّرَبَة، والضَّريب، والشَّوْب، والذَّوْب، والحَمِيت، والوَرْسُ، والأرْي، والإذوابُ....الخ »[1].

ثانياً: آراء المُنكْرين:

من هؤلاء المنكرين وقوع الترادف في اللغة: أحمد بن فارس (ت٣٩٥ هـ) فقد ألف كتاباً مستقلاً في هذا الموضوع يردّ فيه على من جوّز وقوع التّرادف في اللّغة، ويقدم الحجج على أن الترادف ظاهرة لا تعرفها اللغة العربية، وذكر طرفاً ممّا ذكره في الكتاب في كتابه «الصاحبيّ»، لأنه كره أن يعيدهُ مرّة أخرى.

يقول: «وقد جرّدْنا في كتابنا هذا «كتاباً» ذكرنا فيه ما احْتَجّوا به، وذكرنا ردّ ذلك ونقضه، فلذلك لم نكرّره »[2].

ولنا أن نسأل ابن فارس: ما وجهة نظره في هذا الإنكار؟.

يجيب عن هذا التساؤل بقوله:

«ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو: السيف ـ المهنّد ـ الحسام.

والذي نقوله في هذا: إن الاسم الواحد ، وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات. ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى»[3] .

بعد هذا العرض لآراء المجوّزين والمنكرين نعرض أدلة كل فريق بإيجاز لتتضح لنا القضية بجوانبها المختلفة.

ثالثاً: أدلة المجوزين:

١ـ من أدلّتهم: أنه لو كان لكل لفظة معنى غير معنى الأخرى لما أمكن أن يعبّر

---

(١) المزهر : ٤٠٧/١.

(٢) الصاحبي: ١١٧.

(٣) السابق: ١١٤.

عن شيء بغير عبارته، وذلك أنا نقول: في «لا ريب فيه»:«لا شك فيه»، فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة عن معنى الرّيب بالشك خطأ، فلما عبر عن هذا بهذا علم أن المعنى واحد.

٢ـ الأمثلة الدالة على الترادف وقعت في كثير من الشعر العربي الذي يحتج به، قالوا:

« وإنما يأتي الشّعر بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد تأكيداً ومبالغة كقولهم: ★ وهندُ أتى من دونها النأيُ والبعدُ ★[١]

فالنأي هو البعد »[٢].

٣ ـ ومن الأدلة أن النثر العربيّ بدت فيه هذه الظاهرة واضحة للعيان، فالرواة كالأصمعيّ وغيره أفاضوا بذكر أمثلة لا حصر لها في هذا الحقل.

ومن النثر ما روي عن النبيﷺ حينما وقعت من يده السّكين، فقال لأبي هريرة: «ناولني السّكين»، فالتفت أبو هريرة عنه يَمْنةً ويسرةً، ثم قال من بعد أن كرّر الرسول القول ثانية وثالثة: آلُمدية تريد؟ فقال الرسول ﷺ: «نعم» فقال : أو تسمى عندكم سكيناً؟ ثم قال: وا لله لم أكن أسمعها إلاّ يؤمئذ[٣].

رابعاً: أدلة المنكرين:

المنكرون يَنظرُون إلى الأسماء التي يطلقون عليها مصطلح الترادف بأنها ليست مترادفة في الحقيقة عندهم للأدلة التالية:

١ـ ما جعلوه من الأسماء مترادفاً فهو صفات، وليست أسماءً، يقول ابن فارس:

---

(١) للحطيئة ديوان: ٣٩، وصدره: «ألا حبّذا هندٌ وأرض بها هندٌ» من شواهد ابن الشجري: ٣٦/٢، وابن يعيش: ١/١٠، ٧٠، والهمع والدرر رقم: ١٤٢٩.

(٢) الصاحبيّ: ١١٥.

(٣) في اللهجات العربية: ١٧٦ ينكر الدكتور أنيس هذا الحديث؛ لأنه لا يتفق مع المنطق، لأن السكين وردت في سورة يوسف وهي مكية، والقصة ظهرت وقائعها في المدينة، لأن أبا هريرة أسلم في الثامنة للهجرة، ولا نتصور أن رجلاً متصلاً بالقرآن كأبي هريرة، وراوية من رواة الحديث يجهل معنى السكين . وإنني مع الدكتور أنيس في هذا الإنكار فإن هذا الحديث لم أجده في كتب الصحاح التسعة التي ضمها المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

«إن الاسم واحد، وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات».

ويضيف إلى ذلك قوله: «إن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى»، هذا بالنسبة للأسماء، وأمّا الأفعال نحو:«مضى وذهب وانطلق، وقعد وجلس، ورقد ونام، وهجع»، فإنهم قالوا في «قعد» معنى ليس في «جلس» وكذلك القول فيما سواه.

٢ ـ والدليل على أن في «قعد» معنى ليس في «جلس» هو أن نقول: «قام» ثم «قعد» و «أخذه المقيم المقعد»، و«قعدت المرأة عن الحيض»، ونقول: كان مضطجعاً فجلس، فيكون القعود عن قيام، والجلوس عن حالة هي دون الجلوس، لأن الجَلْسَ المرتفع، فالجلوس ارتفاع عمّا هو دونه، وعلى هذا يجري الباب كله.

٣ـ ويردّون على المجوزين الذين يقولون: إنه لو كان لكل لفظة معنىً غير معنى الأخرى لما أمكن أن يعبّر عن الشيء بغير عبارته.

ويضربون لذلك مثلاً: هو أن : «لا ريب فيه» بمعنى «لا شك فيه»، إذ لو كان الريب هو غير الشك لكان الكلام خطأ.

يردون على هذا الدليل بقولهم: «وأما قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبر عن الشيء بالشيء، فإنا نقول: إنما عبّر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول: إن اللفظين مختلفان، فيلزمنا ما قالوه، وإنما نقول: إن في كل واحدة منهما معنىً ليس في الأخرى »[1].

خامساً: آراء المجوّزين و المانعين في ضوء المناقشة:

يبدو أن هذين المنهجين يقومان على ما يلي:

١ـ المنهج الذي يجوّز الترادف وضع نُصْب عينيه أن اللغة العربيّة أوسع اللغات، وأنها تحمل من الألفاظ ما يستوعب كل المعاني مع رصيد ضخم من الألفاظ تُنْفق منه في الموقف الذي يتطلب الإنفاق.

ومن هنا كان سرّ التفاخر بين العلماء في حفظ ما ورد من الأسماء المختلفة لِمُسمّى واحد، أو الأفعال المتعددة لمعنىً معين، وهذا التفاخر نجده عند أبي العلاء المعرّي حينما عثر ـ وهو داخل إلى مجلس الشريف المرتضى ببغداد ـ برجل، فقال

(١) انظر الصاحبيّ: ١١٤ ـ ١١٦.

هذا مُغْضبَاً: من هذا الكلب؟ فقال : «الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً»[1].

وتجده عند ابن خالويه، فقد أسند عز الدين بن جماعة في شرح «جمع الجوامع» إلى أبي علي الفارسيّ فيما روى عنه أنه قال: «كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسّم أبو علي، وقال: ما أحفظ له إلاّ اسماً واحداً، وهو السيف، فقال ابن خالويه: فأين المهند، والصارم، وكذا، وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات!»[2].

فمنهج ابن خالويه مختلف عن منهج أبي علي الفارسيّ ـ مع أنهما متعاصران ـ وعند التحليل نجد أن الفرق بينهما ليس كبيراً، بل نستطيع أن نقول: إن الفارق أمر شكليّ، وليس بموضوعي، ولفظيّ، وليس بمعنوي فكلا المنهجين يعترف بسعة اللغة العربيّة، وأنها حوت من الألفاظ ما لا يستطاع حصره.

ولكن عند النّظرة الفاحصة المتمعّنة، نجد أن الأسماء مثل العَضْب والمهنّد للسيف صفات عند أبي عليّ.

فلم لا يقال: إنها صفات قامت مقام أسمائها فأخذت موضعها، ولبست ثوبها؟ فإن نظرنا إليها باعتبار الأصل قلنا: إنها صفات، وإن نظرنا إليها باعتبار الواقع قلنا: إنها أسماء، والصفة تقوم مقام الموصوف في أساليب متعددّة من القرآن الكريم، كقوله: ﴿ **أنِ اعمل سَابغات** ﴾[3]، ومن الشعر العربي كقوله:

لو قُلْتَ ما في قَوْمها لم تِيثَم ... يَفْضُلها في حَسَبٍ ومِيسَم[4]

أصله لو قلت: أحدٌ يفضلها لم تأثم، فحذف الموصوف، وهو أحد.

---

(١) النقد واللغة في رسالة الغفران : ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) المزهر : ٤٠٥/١.

(٣) أي دروعاً سابغات. سبأ: ١١.

(٤) قيل: لحكيم بن مُعيّة الرّبعيّ، وقيل : لحميد الأرقط، من شواهد: سيبويه: ٣٥٧/١، والخصائص ٣٧٠/٢، وابن يعيش: ٥٩/٣، ٦١، والخزانة : ٣١١/٢، والعيني: ٧١/٤، والتصريح: ١١٨/٢، والهمع والدرر رقم ١٥٤٣.

ومن كلام العرب قولهم: «مِنّا ظعن، ومنا أقام» أي منّا فريق ظعن، ومنا فريق أقام، وقد لمس هذا المعنى ابن مالك بقوله:

وما من المنعوت والنّعت عُقِل   يجوز حذفه وفي النّعت يَقِل[1]

أي أن النعت يقل حذفه على حين يكثر حذف المنعوت.

لهذا أقول: إن التفرقة بين الأسماء والصّفات تفرقة غير دقيقة، ويبدو أن مصدر الاختلاف هم المتكلّمون الذين ناقشوا قضية الاسم والصّفة في أسماء الله تعالى، هل هي أسماء، أو لفظ الجلالة هو الاسم، والأسماء الأخرى صفات له؟.

والّذي يرجّح أن الصّفات أسماء للأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً، إنه وتْر يحب الوتْر، من أحصاها دخل الجنّة»[2].

وفي رأيي أنّ التّرادف سواء كان في مجال الأسماء أو في مجال الأفعال ظاهرة تفرض نفسها لعدّة أمور:

١ـ اختلاف لغات العرب، فمنهم من يقول عن السّكّين: سكّين، ومنهم من يقول عنها: مُدْية، واختلاف اللغات كلّها حجة كما يقول ابن جنيّ: «اعلم أن سعة القياس تُتيح لهم ذلك، ولا تحظره عليهم، ألا ترى أن لغة التميميّين في تَرْك إعمال«ما» يقبلها القياس، ولغة الحجازيّين في إعمالها كذلك، لأن لكل واحد من القومين ضرَبْاً من القياس يُؤخذ به، ويُخلد إلى مثله»[3].

والرُّواة في تلقيهم اللغة عن العرب لم ينسبوا كل ما رووه إلى القبائل التي أخذوا منها، وإنما نَسَبُوا البَعْض، وتركوا البعض الآخر، ومن هنا كان اختلاف اللغات من أقوى الأسباب في ظهور ظاهرة الترادف.

ومن هنا أيضاً كان علماء الأصول على صواب حينما قرّروا أنّ من أسباب

---

(١) انظر الأشموني: ٣/٧٠.

(٢) تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج: ٢١، ٢٢.

(٣) الخصائص: ٢/١٠.

وقوع الترادف في اللغة هو «أن يكون من واضِعَيْن، وهو الأكثر بأن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمسمّى الواحد، من غير أن تشعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوَضْعان، ويخفى الواضعان، أو يلتبس وضْعُ أحدهما بوضع الآخر، وهذا مبنيّ على كون اللغات اصطلاحية»[1].

٢ـ وفرة الألفاظ دليل على حيويّة اللّغة العربيّة، فقد يكون أحد اللفظين يصعب النطق به على حين يخفّ النطق باللفظ الآخر، فالبليغ يلجأ إلى اختيار اللفظ الأسهل، ولن يكون ذلك كذلك إلا إذا كان للمعنى الواحد كلمات تتيح حرية الاختيار.

وقد أشار إلى ذلك بعض الأصوليين، فذكروا أنّ من فوائد التّرادف: «أن تكثر الوسائل ـ أي الطرق ـ إلى الإخبار عمّا في النّفس، فإنه ربّما نُسي أحد اللفظين، أو عسر عليه النطق به، وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف ألثغ، فلم يحفظ عنه أنه نطق بحرف الرّاء، ولولا المرادفات تعينه على قصده لما قدر على ذلك» [2].

على أن المانعين وقوعَ هذه الظاهرة لهم حجّتهم، وبين أيديهم دليلُهم؛ فهم لا ينكرون اتساع اللّغة، ولكن ينظرون إلى الأسماء المترادفة، لو حلّلناها من ناحية المعنى لوجدنا أنها وإن أَتَتْ متماثلة شكلاً إلا أنها مختلفة معنىً، وإن كان الاختلاف دقيقاً لا يسبر غوره إلا من وُهِب ذكاءً حاداً، وقُدرة مستوعبة للغة ومعانيها.

يذكر ذلك أبو هلال العسكريّ في كتابه «الفروق»، مبيّناً أن اختلاف الألفاظ المترادفة تؤدي إلى معانٍ مختلفة أيضاً، وإن كان الاختلاف بينها يسيراً مع وجود معنى عام تنطوي تحته تلك المعاني الجزئية، يقول:

«الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني: أن الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة، وإذا أشير إلى الشيء مرّة واحدة، فعرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللغة حكيم، لا يأتي فيها بما لا يفيد،

---

(١) المزهر: ١/٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) المزهر: ١/٤٠٦.

فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صواباً.

فهذا يدلّ على أن كل اسمين يجريان على معنىً من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فَضْلاً لا يحتاج إليه.

وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء، وأشار إليه المبرّد في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُم شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً﴾(1).

قال: فعطف شرعة على منهاج، لأن الشرعة لأول الشيء، والمنهاج لمعظمه ومُتّسعه.

واستشهد على ذلك بقولهم: شرع فلان في كذا: إذا ابتدأه، وأنهج البلى في الثوب: إذا اتسع فيه.

قال: ويعطف الشيء على الشيء، وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد، إذا كان في أحدهما خلاف الآخر.

فأما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأول، فعطف أحدهما على الآخر خطأ، لا تقول: جاءني زيد وأبو عبد الله، إذا كان زيد هو أبو عبد الله، ولكن مثل قوله:

أَمَرْتُك الخير فافْعَلْ ما أُمِرْتَ به   فقد تَرَكْتُك ذا مالٍ وذا نَشَبِ(2)

وذلك أن المال إذا لم يقيد فإنما يعني به الصّامت كذا قال. والنشب: ما ينشب ويثبت من العقارات، وكذلك قول الحطيئة:

ألا حبذا هند وأرضٌ بها هندٌ   وهند أتى من دونها النّأيُ والبُعْدُ(3)

وذلك أن «النأي» يكون لما ذهب عنك إلى حيثُ بلغ، وأدنى ذلك يقال له: نأي.

و«البعد»: تحقيق التّروّح والذّهاب إلى الموضع السّحيق. والتقدير: أتى من دونها

(1) المائدة: ٤٨.

(2) لعمرو بن معد يكرب، الزبيدي، من شواهد: سيبويه: ١/١٧، والمقتضب: ٢/٣٢٠، والمحتسب: ١/٥١، ٢٧٢، وابن الشجري: ٢/٢٤٠، وابن يعيش: ٢/٤٤، ٨/٥٠، والمغني رقم ٥٩٧ - ٩٧٣، وشرح شذور الذهب ٣٢٩، والخزانة: ١٠/١٦٤، وديوانه: ٤٧.

(3) ديوان الحطيئة: ٣٩.

النّأي الذي يكون أول البعد، والبعد الذي يكاد يبلغ الغاية»[1].

بهذا التحليل الرائع، وضع أبو هلال العسكريّ النقاط على الحروف في هذه القضية.

ولذلك قال: «ألكِيَا» في تعليقه في الأصول:

«الألفاظ التي بمعنى واحد تنقسم إلى ألفاظ متواردة، وألفاظ مترادفة؛ فالمتواردة كما تسمّى الخمر: عُقاراً [2] ، وصهْباء، وقهوةً، والسبع: أسداً، ولَيْثاً، وضِرْغاماً.

والمترادفة هي التي يقام فيها لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد كما يقال: أصْلَح الفاسد، و لَمّ الشّعث، ورتق الفَتق، وشعَب الصّدْع».

قال السّيوطي معلقاً: «وهذا تقسيم غريب» [3] .

فـ «ألكيا» يجري في حلبة أبي هلال العسكريّ، لأن المترادف في نظره لا يخرج عن المترادف في نظر أبي هلال.

أما الأسماء التي تتعدد للمسمّى الواحد فإنه لا يُطْلِق عليها مترادفةً، وإنما يطلق عليها متواردةً.

ولا يفوتني قبل أن أترك هذه المناقشة لعرض آراء المحدثين من علماء اللغة أن أشير هنا إلى أن الثّعالبي في كتابه «فقه اللغة» تناول هذه الظاهرة بأمثلة تطبيقيّة في أبواب مختلفة.

وعلى الرغم من أن كتابه لم يكن موقوفاً على هذه الظاهرة، كما هو الحال عند الأصمعيّ، فإن الذي يقلّب صفحاته يجد هذه الظاهرة تطل بوجهها في عدة أبواب من هذا الكتاب، غير أن الذي تلحظه أنه ينهج في هذه الظاهرة منهج من يرى أن هناك فروقاً دقيقةً في المعاني تبعاً لتعدّد الألفاظ، مثال ذلك كلمة «الطّعنة» فالمادة اللغوية لكلمة: «طعن» تعني الطّعن بالرمح أو الطّعن في السّن، ولكن الطّعنة

---

(١) الفروق لأبي هلال العسكري: ١٣ ، ١٤.

(٢) العُقار بالضم: الخمر، وسميت بذلك لأنها عقرت العقل أو عاقرت الدَّنَّ أي لازمته.

(٣) المزهر: ١/٤٠٦، ٤٠٧.

تتحول إلى التّرادف حينما تتعدد ألفاظها، وفي كل لفظة تحمـل معنًى معيّناً يختلف عن معناه في اللفظة الأخرى؛ فالطعنة : «إذا كانت مستقيمةً فهي سُلكى، فإن كانت في جانب فهي مَخْلوجَةٌ، فإذا كانت عن يمينك فهي الشّزْر، فإذا كانت حِذَاء وَجْهِك فهي البَسْر، فإذا كانت واسعة فهي النّجلاء، فإذا فَقَهتْ بالدّم، فهي الفاهِقَة، فإذا قَشَرتِ الجلِدْ، ولم تدخل الجَوْف فهي الجالِفة، فإذا خالطَت الجَوف ولم تنفُذ فهي الواخضة، فإذا دخلت الجوفَ ونَفذت فهي الجائفة» [1].

في ضوء هذا النص لو قلنا: طعنة سلكى مخلوجة، شزر الخ. فإن هذا يعني أن معنى الطعنة موجود في كل لفظ من هذه الألفاظ ولكنّ هناك فروقاً في المعنى بين هذه الألفاظ، والدارس لهذه الفروق التي تأتي في باب الترادف يجد أنها شغلت أذهان اللغويين منذ عهد مبكّر لدرجة أنهم استوعبوها في كتب مستقلة أو أبواب خاصة من كتبهم اللغوية.

فالأصمعيّ تناول ظاهرة الترادف في كتاب مستقل تناولناه بالحديث سابقاً، وكذلك فعل العسكرِيّ في كتابه «الفروق» الذي اقْتَبَسْنا بعض نصوصه، وسجلناها في البحث.

وأما الذين درسوها في أبواب مستقلة فإننا نذكر منهم ابن قُتيبة المتوفى (٢٧٦هـ) فقد عقد باباً مستقلاً في كتابه «أدب الكاتب» بعنوان: «أبواب الفروق» ومما جاء فيه:

«معرفة في اللّبن»: قال: «الصّريف»: الحارُّ منه، حين يُحلب، فإذا اسكَنَتْ رغْوتُه فهو: «الصَّريح». و«المحْض»: الذي لم يخلطه الماء حُلْواً كان أو حامضاً فإذا أخذ شيئاً من التّغيّر فهو «خامِطٌ»، فإذا حذي اللسان فهو «قارص»، فإذا خثَر فهو «رائب»، فإذا اشتدت حموضته فهو «حازر» [2].

---

(١) فقه اللغة للثعالبي : ١٣٣.

(٢) أدب الكاتب لابن قتيبة : ١٦٨.

موقف المحدثين من ظاهرة الترادف

أولاً: رأي الدكتور صُبحي الصّالح:

الدكتور صبحي في كتابه: «دراسات في فقه اللغـة» عـرَض ظـاهرة الـترادف في فصل من فصول كتابه، وتناول هذه الظـاهرة مـن خـلال آراء المجوّزيـن والمنكريـن، ولكنّنا في ضوء حديثه عن هذه الظاهرة نلمس ما يلي:

١ـ يُشيد باللغة العربيّة، ويصِفُها باللغة المعجزة التي حـوت مـن الثّراء اللفظـيّ، وخصوبة المعاني مَا لم تحوه لغة أخرى؛ ذلك لأن اللغة العربية يقـع فيهـا الاستعمال «على نوعين: مهجور قد يُستعمل، ومستعمل قد يهجر، واحتفـاظ علمائنـا بـالنوع الأول كأنه إرهاص لإحيائه، وفي هذا كانت المزيّة للعربية، إذ لا تحتفظ سائر اللغات إلاّ بالنوع الثاني، وهو مهدد بالهجران، معرّض لقوانين التّغير الصّوتي» ويذكر مثـالاً على ثراء اللغـة العربيـة ، وهـو أن:« باحثـاً كـ «رينـان Renan »في دراسته للغـات الساميّة تأخذه الدّهشة وهو ينقل عن الأستاذ «دوهامر DeHammer » أنه توصل إلى جمع أكثر من ٥٦٥٤٤ لفظاً لشؤون الجمل»[١].

٢ـ لا يميل إلى رأي من يُنكر التّرادف في اللغة، لأنّ «في إنكـارهم معنًـى أخطـر كثيراً ممّا يتصوّره أي باحث من المحدثين، فلا سـبيل معـه إلى القـول بـانفراد العربيّـة بكثرة المترادفات، وسعة التعبير».

٣ـ حينما عرض رأي ابن فـارس وأدلتـه في إنكـار الـترادف علّـق عليـه بقولـه: «ولسنا نريد بهذا أن ننكر مع أحمد بن فارس وقوع الترادف بـل نؤثـر أن نعتـدل في رأينا، فلا ضيْر علينا إذاً أن نأخذ بمذهب من يقـول في شـأن الـترادف: «وينبغـي أن

---

(١) دراسات في فقه اللغة : ٢٩٣.

يحمل كلام من منعه على منعه في لغة واحدة، فأما في لغتين فلا ينكرهُ عاقل».

ومعنى ذلك أن الدكتور صبحي الصالح يرى أن الترادف غير مقبول في لهجة واحدة، ولكنه إذا وجد في لهجتين، فلا ينكرهُ عاقل، ولعله يقصد أن اللغة العربيّة ليست لغة قريش وحدها، ولكنها مزيج من اللهجات العربيّة، وقد نزل بكثير منها القرآن الكريم ويفسّر هذا بقوله فيما بعد:

«وعلى هذا الأساس نقرّ بوجود الترادف في القرآن الكريم؛ لأنه نزل بلغة قريش المثالية، يجري على أساليبها، وطُرَق تعبيرها، وقد أتاح لهذه اللغة احتكاكها باللهجات العربية الأخرى اقتباس مفردات تملك أحياناً نظائرها، ولا تملك منها شيئاً أحياناً أخرى، حتى إذا أصبحت جزءاً من محصولها اللّغوي، فلا غضاضة أن يستعمل القرآن الألفاظ الجديدة المقتبسة إلى جانب الألفاظ القرشية الخالصة القديمة»(١).

٤- ويستدل لرأيه الذي يميل إليه بقصة زيد بن عبد الله بن دارم الذي ذكرها ابن فارس في «الصاحبي»(٢)، وهذه القصة حتى ولو كانت موضوعة من وجهة نظره تثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ أن الترادف ظاهرة من صميم اللّغة، ومن نسيجها القويّ. ويقول:

«وتكاد تجمع كتب الأدب على رواية قصة تعتبر حجة دامغة على صحة ما نميل إليه؛ فقد خرج رجل من بني كلاب أو من بني عامر بن صعصعة إلى «ذى جَدَن» من ملوك اليمن، فاطّلع إلى سطح، والملك عليه. فلما رآه الملك قال له: ثب، يريد «اقعد» ، فقال الرجل: ليعلم الملك أني سامع مطيع، ثم وثب من السّطح ودُقّت عنقه، فقال الملك: ما شأنه؟ فقالوا له: أبيت اللعن، إن الوَثْب في كلام نزار: الطّمْر، «أي الوثوب إلى أسفل»، فقال الملك: ليست عربيّتنا كعربيتهم، «من دخل ظفارِ حمّر أي تكلم بلهجة حِمْيَرَ»(٣).

---

(١) دراسات في فقه اللغة: ٢٩٩.

(٢) الصاحبي : ٣٢/٣١.

(٣) انظر دراسات في فقه اللغة: ٣٠٠.

ويختم الباحث رأيه بقوله: «فيصحّ لنا على هذا الأساس التغنّي بمآثر لغتنا التي تشتمل على محصول لغوي لا مثيل له بين لغات العالم»(١).

ثانياً : رأي الدكتور محمد المبارك:

الناظر لكتاب «فقه اللغة وخصائص العربيّة » للأستاذ محمد مبارك يرى أنه من هؤلاء الذين ينكرون الترادف؛ لأنه من وجهة نظره أن الترادف آفة اللغة العربية لأن الألفاظ لها معانيها الخاصة، فما يعتبر ترادفاً عند المجوزين له لا يعتبر ترادفاً من وجهة نظره، بل هناك فروق دقيقة بين هذه المترادفات، وهو بهذا يجري في حلبة ابن فارس وأضرابه، فمن وجهة نظره أن هذه الآفات(٢) «أصابت التفكير نفسه، فضاعت الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة، فعُدّت مترادفة، وكثر استعمال الألفاظ المجازية، وصرفت عن معانيها الأصلية، فضاع الفكر بين الحقيقة والخيال، وزالت الخصائص المميّزة، والفروق الفاصلة، وأصبح لكل موضوع مهما تكرّر قوالب من اللغة ثابتة، وأداة من اللّفظ لا تتغير».

ويشيد الدكتور المبارك باللّغويين الذين عنوا «بإبراز الفروق بين الألفاظ »، وقد ألفوا في ذلك مؤلفات خاصة كـ كتاب «الفروق» لأبي هلال العسكري، وأبواب الفروق من : «أدب الكاتب» لابن قتيبة، والقسم الأول من كتاب «فقه اللغة وأسرار العربية» للثعالبي(٣) .

ثالثاً : رأي الدكتور أنيس فريحة:

تعرض الدكتور أنيس فريحة لظاهرة الترادف في كتابه: «نظريات في اللغة».

«والقارئ هذه الظاهرة في كتابه يرى أن الترادف من وجهة نظره دليل قاطع على حيوية الحضارة العربية التي تستلزم لغة واسعة للتعبير عنها، كما أنه دليل على

---

(١) دراسات في فقه اللغة : ٣٠١.

(٢) يعني بالآفات ما أصاب العربية في عصور الانحطاط من أمراض العموم والغموض والإبهام.

(٣) انظر ص/٣١٨ - ٣١٩.

قوة الإبداع في التعبير الجميل»[1].

ويستشهد لهذا الترادف بقوله: «إن الناقة في مقدمة القافلة الواردة إلى الماء تسمّى: «الميراد»، وهي لفظة مشتقة من الورد، وهو إتيان الماء للشرب».

وإذا كانت تسير في قلب القافلة، فهي «الدّفون» ، وفي أولها فهي «السّلوف» من: دفن، وسلَفَ، بمعنى تقدّم، فأنت ترى أن هذه المترادفات ليست أسماء، بل نعوتاً وصفات، والشيء يوصف بأشياء متعدّدة، فلا عجب إذا وقع نظرنا على مؤلف للفيروزابادي عنوانه «الروض المألوف فيما له اسمان إلى ألوف ».

كما أننا لا نعجب من أن أحدهم جمع للأسد خمس مئة اسم، وللحيّة مئتان، وللدّاهية أربع مئة حتى قيل: إن حفظ أسماء الدّواهي من الدّواهي.... وهذا هو الترادف في اللغة، أي ورود أكثر من لفظ واحد للشيء الواحد.

والدكتور أنيس فريحة على الرغم من أنه سجل رأي المنكرين للترادف، فإنه لم يعلّق عليه بالموافقة أو المخالفة، كما فعل الدكتور صبحي الصالح.

ولكن نلمس من وراء السطور، وخفايا الكلمات أنه من المؤيدين لوقوع الترادف، لأنه ظاهرة تدل على اتساع اللغة وحيويتها.

رابعاً : رأي الدكتور إبراهيم أنيس:

بعد أن عرض أستاذنا الفاضل رأي المجوّزين والمنكرين في ضوء ما كتبه السيّوطي في «المزهر» كما تحدّثت سابقاً تصدّى لبحث ظاهرة الترادف عند المحدثين، فالمحدثون من علماء اللغات بصفة عامّة لا ينكرون وقوع «الترادف» ولكنهم يشترطون شروطاً معيّنة لابد من تحقيقها حتى يمكن أن يقال : إن بين الكلمتين «ترادفاً».

ونلخص هذه الشروط التي ذكرها الدكتور إبراهيم أنيس لدى علماء اللغات المحدثين فيما يلي:

---

(١) نظريات في اللغة: ٩٨.

١ـ الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقاً تاماً على الأقل في ذهن الكثرة الغالبة لأفراد البيئة الواحدة.

٢ـ الاتحاد في البيئة اللغوية؛ أي أن تكون الكلمتان تنتميان إلى لهجة واحدة، أو مجموعة منسجمة من اللهجات.

٣ـ الاتحاد في العصر، فالمحدثون حين ينظرون إلى المترادفات ينظرون إليها في عهد خاص، وزمن معيّن.

٤ـ ألا يكون أحدُ اللّفظين نتيجة تطور صوتي للّفظ الآخر(١) .

هذه مجمل الشروط التي يشترطها المحدثون كما جاءت فيما عرضه أستاذنا.

وفي رأيي أن لكل لغة ظروفها الخاصة، وتكوينها المُميّز، ولانستطيع أن نقارن بين لغتين من فصيلتين مختلفتين، فلكل لغة رسومها وقوانينها وصيغتها وأصواتها وتراكيبها.

واللغات الأخرى ليس لها خصائص اللغة العربيّة، فكثيراً ما تموت الكلمات، وتحيا على أثرها كلمات، وتتغير المعاجم تغيراً مستمراً بالنسبة لموت الكلمات أو حياتها.

فاختلاف العصور، وتطور المجتمعات يُحْدِث هزّة عنيفة في بنيان اللّغات.

ولكن اللغة العربيّة الفصحى ليس لها طفولة ولا شيخوخة، فما زالت لغة امرئ القيس، وكلمات قس بن ساعدة حيّة بيننا تتسرّب إلى الآذان فتفهمها العقول، وتدركها الأذهان، وليس في اللغة العربيّة كلمات ميّتة حلّت مكانها كلمات جديدة، لأن المعاجم التي جاهد اللغويون في تأليفها حفاظاً على اللغة العربيّة مازالت حيّة، وما ضمته من الكلمات التي لم تتح الظروف لها أن تُسْتَعمل كثيراً جداً، وليس معنى عدم استعمالها أنها ميّتة لأنها رصيد ضخم لكل معنىً يحتاج إلى لفظ، أو فكرة تحتاج إلى كلمات تعبّر عنها، ومع ذلك فما ورد في المعاجم قليل بالنسبة لما لم يرد.

---

(١) في اللهجات العربية /١٧٩ ـ ٨٠/ .

وكلمة أبي عمرو بن العلاء التي أشرنا إليها فيما سبق تؤيد أنه ما أتانا من كلام العرب إلا أقلّه، وهذا القليل كما نراه في المعاجم سيل جارف من الألفاظ والكلمات عبّر عنه أنيس فريحة بقوله:

«ولكن هذا الجزء القليل الذي وصلنا يحتوي على عدد ضخم من المفردات التي نسمّيها مفردات مهجورة أو مماتة لعدم الحاجة إليها في يومنا هذا، ويقدّر بعضهم أن ربع القاموس العربيّ القديم هو من المهجور، وقد ضيق طُلاّبنا ذرعاً بكثرة المهجور، ويؤثرون أن يروا مصطلحات علميّة جديدة تحلّ محلّها، ولكن المستشرقين لا يُقِرُّونهم على هذا الرأي، فإن القاموس العربيّ احتفظ بموادّ لغوية قديمة لا نجدها في معاجم اللغات السّامية، ولولا هذا المهجور المحفوظ لما استطاع علماء الاستشراق تفسير عدد كبير من الكلمات الواردة في النقوش القديمة، فقد ذكر مثلاً عددٌ من المؤرخين العرب أسماء الأشهر الجاهلية مثل:

«واغل، وناجر، وباطل» [1]، وهي أسماء مهجورة حلّت محلها الأسماء الإسلامية مثل: «شعبان، ورمضان» ولكن مستشرقاً استعان بها لتفسير أسماء الأشهر اليمنيّة الواردة في النقوش قبل الإسلام»[2].

في ضوء ما قدمت أستطيع أن أقول: إن هذه الشروط التي وضعها اللغويون المحدثون لا تتفق مع واقع اللغة العربيّة، فالعصور بالنسبة للقاموس اللغويّ عصر واحد، كما أن اللغة الأدبية العظمى هي لغة قبائل العرب جميعاً بعد أن توحدت قبل الإسلام، وزادها الإسلام ترابطاً وتوحيداً.

ومقياس اختلاف البيئة بالنسبة للغة العربية الفصحى مقياس غير مؤثر، أو بتعبير

---

(١) الواغل: هو شهر شعبان، وهو الداخل على قوم لم يدعوه لهجومه على رمضان.
الناجر: هو شهر صفر، لأنه من النّجْر، أي شدّة الحرّ.
الباطل: هو شهر رمضان، وهو كوز يُكال به الخمر.
انظر هامش فقه اللغة للدكتور علي عبد الواحد وافي /١١٧.

(٢) نظريات في اللغة: ٩٨،٩٩.

أدق غير واقعيّ؛ فبيئة الفصحى على امتداد الزمن منذ أن توحد العرب في لهجة واحدة وبيئة واحدة.

ولقد أحسّ أستاذنا الدكتور إبراهيم أنيس بصرامة هذه الشروط لوقوع الترادف بالنسبة للهجات العربيّة القديمة ـ وإنني معه ـ لأن هذه اللهجات العربيّة القديمة تباينت ألفاظها بالنسبة للمعنى الواحد، كقصة السّكين، وقصة الأعرابي الذي وثب من فوق السطح حتى دق عنقه.

أما بالنسبة للغة الأدبية النموذجية فهي لغة متكاملة، اختفت منها العصور، وذابت فوارق الزمن، وتلاشت الاختلافات بين البيئات، وقد اعترف أستاذنا بهذه الحقيقة حينما قال:

«فإذا طبقت هذه الشروط على اللغة العربيّة اتّضح لنا أن الترادف لا يكاد يوجد في اللهجات العربيّة القديمة، وإنما يمكن أن يلتمس في اللغة النموذجية الأدبية»[١] وضرب لذلك عدة أمثلة من وقوع الترادف في القرآن الكريم.

وبعد دراسة هذه الظاهرة من الوجهة اللغوية نتجه إلى دراسة هذه الظاهرة في الحقل القرآني.

---

(١) في اللهجات العربية: ١٧٩، ١٨٠.

الفصل الأول

الترادف في الحقل القرآني

الترادف في الحقل القرآني

المجوّزون:

كما تباينت وجهات النظر في وقوع ظاهرة الترادف في اللغة، تباينت أكثر في وقوعها في القرآن الكريم، فالذين يَرَوْن وقوعها في اللغة لا يتحرّجون إطلاقاً من قولهم بوقوعها في القرآن الكريم، لأن القرآن الكريم نزل وَفْق أساليب العربيّة، ليكون مجال تحدٍّ لهذه الأساليب من حيث بلاغة التراكيب، وقوة البيان، وحسن التعبير، ودقة المعاني.

ومن المحدثين الذين يَرَوْن وقوع هذه الظاهرة في القرآن الكريم الدكتور إبراهيم أنيس، حيث ذكرنا رأيه سابقاً في أن الترادف من الممكن أن يلتمس في اللغة الأدبية النموذجية الموحّدة، وهي اللغة التي يمثلها القرآن الكريم في صيغها، وتراكيبها، وأساليبها، وفنونها.

يقول بصدد شروط وقوع التّرادف في اللغة ما نصه: «فإذا طبّقت هذه الشروط على اللغة العربيّة اتضح لنا أن التّرادف لا يكاد يوجد في اللّهجات العربيّة القديمة، وإنما يمكن أن يلتمس في اللغة النموذجية الأدبية، ففي القرآن الكريم الذي نزل بهذه اللغة، والذي نطق به الرسول ﷺ للمرّة الأولى نرى التّرادف في بعض ألفاظه، ولا معنى لمغالاة بعض المفسّرين حينما يلتمسون في كل لفظ من ألفاظه شيئاً لا يرونه في نظرائه من الألفاظ الأخرى».

ويسوق الدكتور إبراهيم أنيس أمثلة قرآنية وقع فيها التّرادف ليؤكد رأيه في هذه القضية:-

يقول: «ولا بأس هنا أن نسوق بعض الآيات الكريمة التي تبرهن على التّرادف في كلمات القرآن الكريم».

١- ﴿تا لله لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنا﴾[1]، ﴿وأنّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى العَالَمِينَ﴾[2]

٢- ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُم الموْتُ﴾[3] ، ﴿حَتّى إِذَا جاءَ أَحَدَكُم الموْتُ﴾[4]

٣- ﴿بَعَثَ فِيهم رَسُولاً﴾[5] ﴿فَأَرسلْنا فِيهم رَسُولاً﴾[6]

٤- ﴿الْبَلد﴾[7] ﴿القَرْية﴾[8]

٥- ﴿ومَأْواهُم النّار﴾[9] ﴿فإن الجَحِيم هي الْـمَأْوَى﴾[10]

٦- ﴿فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الكَافِرِين﴾[11] ﴿ولا تَحْزَنْ عَلَيْهِم﴾[12]

٧- ﴿وأَقْسَموا بالله جَهْد أَيْمانِهم﴾[13] ﴿ثُمّ جَاؤوك يَحْلِفُون بالله﴾[14]

٨- ﴿فَتُوبُوا إِلى بَارِئِكُمْ﴾[15] ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[16]

واضحٌ إذاً أن رأي الدكتور إبراهيم أنيس وقوع التّرادف في القرآن الكريم، هو وقوع لا ينكر، فالآيات التي أوردها يتضح فيها التّرادف اتضاحاً يكاد يلمس، فلغة القرآن الكريم تتنوع فيها الكلمات وتلبس حُلىً مختلفة لمعنى واحد، وهذا يدلّ على غنائها وثرائها.

---

(١) يوسف : ٩١.

(٢) البقرة: ١٨٠.

(٣) النساء: ١٨.

(٤) الأنعام : ٦١.

(٥) آل عمران: ١٦٤.

(٦) المؤمنون: ٣٢.

(٧) البلد: ١.

(٨) الأعراف: ٤ وغيرها.

(٩) آل عمران: ١٥١.

(١٠) النازعات: ٣٩.

(١١) المائدة: ٦٨.

(١٢) النحل: ١٢٧.

(١٣) الأنعام: ١٠٩.

(١٤) النساء: ٦٢.

(١٥) البقرة: ٥٤.

(١٦) الرعد: ١٦، وانظر «في اللهجات العربية»: ١٧٩، ١٨٠.

وإذا واجهنا الرّافضين وقوع الترادف في القرآن الكريم بهذه الظواهر المتعددة نجد أن بعضهم يقبل الترادف فقط على أساس التوكيد، وهو «معدود في الفصاحة والبراعة، ومن أنكر وجوده في اللغة فهو مكابر، إذْ لولا وجوده لم يكن لتسميته تأكيداً فائدة، فإن الاسم لايوضع لمسمّى معلوم لا فائدة فيه، بل فوائد كثيرة»[1].

فمن التوكيد اللفظيّ: تقرير معنى الأول بلفظه أو مرادفه، فمن المرادف: ﴿فِجاجاً سُبُلاً﴾[2]، ﴿ضَيِّقاً حَرِجاً﴾[3] في قراءة كسر الرّاء، و﴿غَرابِيبُ سُود﴾[4].

ومن الكلمات التي يظن أنها مترادفة، وهي مؤكدة للكلمات التي تقع حالاً مؤكدة، وسمّيت كذلك لأنها تعلم قبل ذكرها، فيكون ذكرها توكيداً، لأنها معلومة من ذكر صاحبها، ومن أمثلتها:

١ـ قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً ﴾[5].

٢ـ قوله تعالى: ﴿ ولا تَعْثَوا في الأَرْضِ مُفْسِدِين ﴾[6].

٣ـ قوله تعالى: ﴿ فَتبَسَّمَ ضَاحِكاً مِنْ قَوْلِها﴾[7]، لأن معنى تبسم: ضحك مسروراً[8].

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٣٨٤/٢.

(٢) الأنبياء: ٣١.

(٣) الأنعام: ١٢٥.

(٤) فاطر: ٢٧. وانظر البرهان الزركشي: ٣٨٥/٢.

(٥) مريم: ٣٣.

(٦) العنكبوت: ٣٦.

(٧) النمل: ١٩.

(٨) البرهان للزركشي: ٤٠٢/٢.

وهؤلاء الذين يرون وقوع ظاهرة التّرادف في القرآن الكريم على أساس التوكيد، بما استدلوا به من آيات اقتصرنا على ذكر بعضها، لأنها تكفي في الاستدلال، هؤلاء من وجهة نظري قوم معتدلون، فلا ينكرون الترادف أساساً، وفي الوقت نفسه يفسّر على أساس أنه توكيد للكلمة السابقة، والتوكيد من خصائص العربيّة.

ولكن الرافضين لا يسلمون بما قال المعتدلون، وردّوا الترادف في الكلمات التي استشهدوا بها بأنها ليست من باب التوكيد، وإنما كل كلمة تحمل معناها المستقل، وإن بدا من أول وهلة أنها توكيد لما سبق، ففي قوله تعالى: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً﴾ فإن التبسم قد يكون من غير ضحك بدليل قوله: تَبسَّم تَبسُّم الغَضبان.

وكذلك التولية والإدبار في قوله تعالى: ﴿ وَلَّى مُدْبِراً ﴾[1] .... فإنهما بمعنيين مختلفين؛ فالتولية: أن يولّي الشيء ظهره، والإدبار: ضرْب منه، فليس كل مولٍّ مدبراً، ولا كل مدبرٍ مولياً.

ومن الدليل على أنّ التّوالي لا يتضمّن الإدبار قوله:

﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾[2] فإنه بمعنى الإقبال[3].

في ضوء ما قدمت نرى ثلاثة اتجاهات في قضية وقوع التّرادف في القرآن الكريم:

الاتجاه الأول: يرى وقوع الترادف في القرآن الكريم، ولا داعي للمغالاة في الفروق بين معاني الألفاظ، فقد تكون متكلفة.

الاتجاه الثاني: جواز وقوع الترادف في القرآن الكريم، ولكن على أساس تكرر الألفاظ بدون تكرير المعنى.

الاتجاه الثالث: إنكار وقوع الترادف في القرآن الكريم مطلقاً، لأن القرآن الكريم معجز في بيانه وبلاغته، وكل كلمة فيه لها دلالتها الخاصة، وأشعتها المميزة.

---

(١) النمل: ١٠.

(٢) البقرة: ١٥٠.

(٣) البرهان للزركشي: ٢/٤٠٣.

رأيي في ضوء النقاش والبحث:

ونحن إذا نظرنا إلى الأمثلة التي تؤيد وقوع الترادف في القرآن الكريم، والتي قدمنا نماذج منها، نجد أنها واضحة جداً في مجال التّرادف لا تتحمل توكيداً، ولا إضافة معان أخرى غير المعنى المحدّد لهذه الألفاظ المختلفة.

والمتمعّن للكلمات القرآنية التي سقتها في صدر الحديث عن الترادف في القرآن يؤكد وجود التّرادف:

فـ «آثَـرَ» تحمل معنى «فَضَّل».

و «حضر» تحمل معنى «جاء».

و «بعث» تحمل معنى «أرسل».

و «البلد» تحمل معنى «القرية».

و «النار» تحمل معنى «جهنم».

و «تأسى» تحمل معنى «تَحْزَن».

و «أَقْسَمَ» تحمل معنى «حَلَفَ».

و «بارئ» تحمل معنى «خَالِق».

ولا تتحمل هذه الكلمات إلا معنى واحداً، فإذا أردنا أن نحمل كل لفظ معنى مستقلاً نكون قد حملنا اللفظ معنى لا يطيقه على حد تعبير الدكتور إبراهيم أنيس: «فإذا قلت لهم: إن القمح والبُرَّ كلمتان مترادفتان، فربما قالوا لك: إن القمح من قمحه أي استفه، ولكن البُرّ من أصل آخر، معناه الصلة والخير»[1].

ونحن إذا انتقلنا إلى مناقشة وقوع الترادف في القرآن الكريم من زاوية أخرى نجد أنه من المنطقي أن يقع فيه الترادف.

بيان ذلك أن القرآن الكريم لم ينزل بلهجة قريش وحدها، وإنما نزل بلغات العرب جميعاً، ليكون تحدّيه أتمّ، ولتكون معجزته أشمل قال ابن الجزريّ: «لو جاء

(١) في اللهجات العربية : ١٨١.

القرآن كله بالأفصح لكان على غير النّمط المعتاد في كلام العرب من الجمع بين الأفصح والفصيح، فلا تتم الحجّة في الإعجاز، إذ يقال مثلاً: إنه جاء بما لا قدرة للعرب على جنسه، كما لا يصح أن يقول البصير للأعمى: قد غلبتك بنظري، لأن الأعمى يقول له: إنما تتم لك الغلبة لو كنت قادراً على النظر، وكان نظرك أقوى من نظري، أما إذا فقد أصل النظر، فكيف تصح مني المعارضة؟»[1].

ومعنى هذا النص أن القرآن الكريم فيه الأفصح الذي تمثله لهجة قريش، وغير الأفصح الذي تمثله اللهجات العربيّة الأخرى ليكون التحدّي لكل العرب، وليس لقريش وحدها.

ومعنى هذا أيضاً أن نجد ألفاظاً مختلفة تمثل لهجات مختلفة لتحمل معنى واحداً مثل: بعث، وأرسل، ومثل: البلد والقرية.

وممّا يؤسف عليه أنه ليس لنا معجم شامل قرآني ينسب كل الكلمات المترادفة إلى أصحابها من أبناء اللهجات العربيّة المتعدّدة.

ولا أدل على ذلك من وقوع كلمتين مترادفتين بمعنى واحد في القرآن الكريم، وإن كانت إحداهما مستهجنة، والأخرى مستحسنة، هاتان الكلمتان هما: «رَاعِنا»، «انْظُرْنَا» من قوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنا وقُولُوا انْظُرْنَا ﴾[2].

فكلمة «راعنا» تحمل معنى:«انظرنا»، وكلتا الكلمتين، تعرفهما العرب.

يقول الواحدي في «أسباب نزول القرآن»: قال ابن عباس في رواية عطاء: «وذلك أن العرب كانوا يتكلّمون بهما، فلمّا سَمِعَتهمُ اليهود يقولونها للنبيّ ﷺ أعجبهم ذلك، وكان«راعنا» في كلام اليهود: السّب القبيح، فقالوا: إذا كنا نَسُبُّ محمداً سِرّاً، فالآن أعلنوا السبَّ لمحمّد،لأنه من كلامهم، فكانوا يأتون نبيّ الله ﷺ ،

---

(١) انظر أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية للباحث : ١٦.

(٢) البقرة: ١٠٤.

فيقولون: يا محمد: «راعنا» ويضحكون، ففطن بها رجل من الأنصار، وهو سعد بن عبادة، وكان عارفاً بلغة اليهود فقال: يا أعداء الله، عليكم لعنة الله، والذي نفس محمد بيده لئن سمعتها من رجل منكم لأضربن عنقه، فقالوا: ألستم تقولونها له؟ فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنا وَ قُولُوا انْظُرْنَا﴾»(١).

معنى هذا أن القرآن الكريم اعترف بالترادف فكلمة «راعنا» التي كانوا يتكلمون بها تحمل معنى: «انظرنا»، ولكنها كانت كلمة سب في لغة اليهود، وحينئذ تترك ليحل محلّها مرادفها وهو: «انظرنا».

وكلمة «راعنا» في اللغة معناها كما قال السمين الحلبيّ: «الجمهور على أنّ «راعنا» أمر من المراعاة، وهي: النظر في مصالح الإنسان، وتدبّر أموره، وراعنا يقتضي المشاركة، لأن معناه: ليكن منك رعاية لنا، وليكن منا رعاية لك، فنهوا عن ذلك، لأن فيه مساواتهم به عليه السّلام».

«والجمهور على أن: «انظرنا» بوصل الهمزة، وضم الظاء: أمر من الثلاثي، وهو نظرَ من النظرة، وهي التأخير، أي أخّرنا، وتأنّ علينا.

قال امرؤ القيس:

فإنّكما إنْ تَنْظُراني ساعةً ... من الدهر تَنْفَعْنِي لدى أُمّ جُندُب(٢)

معنى هذا أن الكلمتين تَصُبان في معنى واحد، ولكن كلمة منهما وهي «راعنا» اُسْتُقْبِحَت، لأنها كلمة سَبّ، وجاءت مكانها كلمة «انظرنا» لأنها كلمة مستقيمة في هذا المقام.

ومن الممكن أن تكون هذه الآية دليلاً للمثبتين للترادف وفي الوقت نفسه تكون دليلاً للذين ينكرونه، فالذين يثبتون الترادف يرون الكلمتين تؤديان إلى معنى واحد، فنهى عن «راعنا»، وأجيز «انظرنا».

(١) أسباب نزول القرآن: ٣٠، وانظر تفسير الألوسي: ٢/٣٤٨، ٣٤٩.

(٢) ديوان امرئ القيس: ٦٤. وانظر الدر المصون: ٢/٥١، ٥٢.

والذين ينكرون يرون أن في «راعنا» معنًى، يختلف عن معنى: «انظرنا» عند التحليل الدقيق.

ووجهة نظر المنكرين تؤيدها الدّراسة اللغوية الحديثة« فإذا أردنا بالتّرادف التّطابق التّام الذي يسمح بالتبادل بين اللفظين في جميع السياقات، دون أن يوجد فرق بين اللفظين في جميع أشكال المعنى الأساسيّ، والإضافيّ، والأسلوبيّ، والنفسيّ، والإيجابيّ، ونظرنا إلى اللفظين داخل اللّفظة الواحدة، وفي مستوى لغوي واحد، وخلال فترة زمنيّة واحدة، وبين أبناء الجماعة اللّغوية الواحدة، فالترادف غير موجود على الإطلاق، وعلى هذا فلا ترادف بين المجموعات الآتية: حامل، وحُبْلى، فالأولى راقية مؤدّبة، والثانية مبتذَلَة، والقرآن الكريم اقتصر على استعمال الأولى»[1].

ولو طبقنا هذا المقياس على كلمتي: «راعنا» و«انظرنا» لوجدنا أن الثانية مهذبة راقية، والأولى مبتذلة متدنية.

على أية حال كانت فإن إنكار أصل الترادف أمر مستبعد بدليل الإشارة إليه في القرآن الكريم، وإن كان بالمقاييس الحديثة لا يسمّى ترادفاً، وبالمقاييس اللغوية عند الأقدمين، هناك ترادف، قد يكون كاملاً كالنماذج التي عرضناها سابقاً، وقد يكون غير متكامل كـ«كلمتي»: «راعنا، وانظرنا»، لأنهما يشتركان في معنى واحد، ولكن الاختلاف هو في الموقف والمقام، واختلاف الموقف والمقام ينقض الترادف عند المحدثين، وإن أطلق عليه عند الأقدمين ترادفاً تجوّزاً، لأن الاختلاف شكلي وليس بموضوعيّ.

ومنهج المحدثين في تحقيق هذه الظاهرة لغوياً منهج صارم لا يمكن تطبيقه إلا على عدد قليل من الكلمات.

وقد أدرك اللغويون القدماء هذا المنهج قبل أن يطرق بابه علماء اللغة المحدثون.

---

(١) علم الدلالة للدكتور أحمد مختار: ٢٢٧، ٢٢٨.

فالخطابيّ ينكر الترادف في القرآن الكريم؛ لأن كل كلمة من كلماته وضعت في مكانها الصّحيح، بحيث لو جمعت كلمات اللغة كلها بين أيدينا لا يمكن في مجال الاختيار أن تأخذ كلمة منها، لنضعها مكان الكلمة القرآنية، لتحل محلّها، وتوضع في مكانها، إنها تبدو قلقة نابية مجرّدة من الروح، خالية من الإشعاع.

يقول الخطّابيّ:«ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات، هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشْكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إمّا تبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة.

ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب: كالعلم والمعرفة والحمد والشكر، والبخل والشح، وكالنعت والصفة، وكقولك: اقعد واجلس، وبلى ونعم، وذلك وذاك، ومن وعن، ونحوها من الأسماء والأفعال والحروف والصفات[1] ».

ويبدو أن ظواهر الترادف في القرآن الكريم اختلطت على كثير من اللّغويين مما جعل السّيوطيّ يعقد باباً في كتابه: «معترك الأقران» يبين فيه أن ظواهر الترادف لا يدرك كنهها، ويسبر غورها إلا أولو العلم الذي أوتوا فهماً في القرآن، ورزقوا علماً به، وعَرَض أمثلة تطبيقية لبعض الظواهر التي يظن أنها مترادفة، وفي الحقيقة ليست كذلك وسنتناولها فيما يلي:

---

(١) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن:٢٦.

ألفاظ يظن بها الترادف وليست منه

قال السيوطي:

١ـ من ذلك الخوف والخشية لا يكاد اللغويّ يفرّق بينهما، ولاشك أن الخشية أعلى منه، وهي أشدّ من الخوف، فإنها مأخوذة من قولهم: «شجرة خَشِيّة»[1]: أي يابسة، وهو فوات بالكليّة.

والخوف من قولهم: «ناقة خوفاء»: أي بها داء، وهو نقصٌ، وليست بفوات، ولذلك خصّت الخشية بالله في قوله:

﴿يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ويَخَافُون سُوءَ الْحِسَابِ﴾[2]

وفرّق بينهما أيضاً بأن الخَشْية تكون من عِظَم المُخْتشَى، وإن كان الخاشي قويّاً، والخوف: ضَعْف الخائف، وإن كان المخوف أمراً يسيراً.

ويدلّ لذلك أن الخاء والشين والياء في تقاليبها تدل على العظمة، نحو: شيخ للسيّد الكبير، وخيش لما غلظ من اللباس، ولذا وردت الخشية غالباً في حقّ الله ﴿منْ خشية الله﴾[3]، ﴿إنَّما يَخْشَى الله من عِبَادِه الْعُلَمَاءُ﴾[4]. وأمَّا: ﴿يَخَافُون رَبَّهُم مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[5] ففيه نكتة لطيفة، لأنه وصف الملائكة، ولما ذكر قوّتهم وشدة خلقهم، وعبّر عنهم بالخوف لبيان أنهم وإن كانوا غلاظاً شداداً، فهم بين يديه تعالى ضعفاء، ثم أردفه بالفوقيّة الدالّة على العظمة فجمع بين الأمرين، ولما كان ضعف البشر معلوماً لم يحتج إلى التنبيه عليه.

---

(١) في القاموس: نبت خشِيّ كغنيّ: يابسٌ.

(٢) الرعد:٢١.

(٣) البقرة:٧٤.

(٤) فاطر:٢٨.

(٥) النحل:٥٠.

٢ـ ومن ذلك الشحّ والبخل:

و«الشحّ»: هو أشدّ البخل، قال الراغب: الشحّ: بخل مع حرص. وفرّق العسكريّ بين البُخل والضنّ، بأن «الضنّ» أصله أن يكون بالعَوَاري، و«البخل» بالهبات، ولهذا يقال: هو ضنين بعلمه، ولا يقال: بخيل، لأن العلم بالعارية أشبه بالهبة، لأن الواهب إذا وهب شيئاً خرج عن مِلْكه، بخلاف العارية، ولهذا قال تعالى:

﴿ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾(١)

ولم يقل ببخيل.

٣ـ ومن ذلك السّبيل والطريق:

والأول أغلب وقوعاً في الخير، ولا يكاد اسم الطريق يراد به الخير إلاّ مقترناً بوصف أو إضافة تخلّصه لذلك، كقوله تعالى:

﴿يَهْدِي إِلَى الحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(٢)

وقال الراغب: السبيل: الطريق التي فيها سهولة فهو أخصّ.

٤ـ ومن ذلك جاء وأتى:

فالأول يقال في الجواهر والأعيان، والثاني في المعاني والأزمان، ولهذا ورد في قوله: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾(٣)

﴿وَجَاءُوا على قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾(٤)

و«أتى» في قوله تعالى:﴿ أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾(٥)، و﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا﴾(٦)، وأمّا:﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾(٧) أي أمره، فإن المراد به أهوال القيامة المشاهدة.

---

(١) التكوير: ٢٤.

(٢) الأحقاف: ٣٠.

(٣) يوسف: ٧٢.

(٤) يوسف: ١٨.

(٥) النحل: ١.

(٦) يونس: ٢٤.

(٧) الفجر: ٢٢.

وكذا: ﴿فَإِذا جَاءَ أَجَلُهُم﴾[1]، لأن الأجل كالمشاهد، ولهذا عبّر عنه بالحضور في قوله: حضره الموت، ولهذا فرق بينهما في قوله: ﴿جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيه يَمْتَرُون وأَتَيْنَاكَ بِالْحَقّ﴾[2]، لأن الأول العذاب، وهو مشاهد مرئي بخلاف الحق، ولهذا قال الراغب: الإتيان مجيء بسهولة فهو أخص من مطلق المجيء، ومنه قيل للسيل المارّ على وجهه: «أتاوىّ، وأتيّ»[3].

٥ـ ومن ذلك القعود والجلوس، فالأول لما فيه لُبْثٌ، بخلاف الثاني، ولهذا يقال: قواعد البيت، ولا يقال: جوالسه؛ للزومها ولُبْثِها، ويقال: جليس الملك، ولا يقال قعيده، لأن مجالس الملوك يستحب فيها التخفيف، ولهذا استعمل الأول في قوله: ﴿في مَقْعَدِ صِدْقٍ﴾[4] للإشارة إلى أنه لا زوال له بخلاف: ﴿تَفَسَّحُوا في المْجَالِسِ﴾[5]، لأنه يجلس فيه زماناً يسيراً[6] .

٦ـ ومن ذلك: الإعطاء والإيتاء:

قال الخويي[7]: لايكاد اللّغويون يفرّقون بينهما، وظهر لي بينهما فرق ينبئ عن بلاغة كتاب الله، وهو:

أن الإيتاء أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله، لأن الإعطاء له مطاوع، تقول: أعطاني فعطوتُ.

ولا يقال في الإيتاء: آتاني فأتيت، وإنما يقال: أتاني فأخذت، والفعل الذي له مطاوع أضعفُ في إثبات مفعوله من الذي لا مطاوع له، لأنك تقول: قطعته

---

(١) الأعراف: ٣٤.

(٢) الحجر: ٦٣،٦٤.

(٣) معترك الأقران: ٦٠٢/٣،٦٠٣.

(٤) القمر: ٥٥.

(٥) المجادلة: ١١.

(٦) معترك الأقران: ٦٠٥/٣.

(٧) في البرهان في علوم القرآن: ٨٥/٤ النص نفسه، وهو منسوب إلى الجوينّ، وليس الخويي، ويبدو أنها محرّفة عن الجويني.

فانقطع، فيدل على أن فِعْل الفاعل كان موقوفاً على قبول في المحلّ، لولاه ما ثبت المفعول، ولهذا يصحّ: قطعته فما انقطع. ولا يصحّ فيما لا مطاوع له ذلك، فلا يجوز ضربت فانضرب، أو فما انضرب، ولا قتلته فانقتل، لأن هذه أفعال إذا صدرت من الفاعل يثبت لها المفعول في المحلّ، والفاعل مُسْتقِلّ بالأفعال التي لا مطاوع لها، فالإيتاء أقوى من الإعطاء[1].

ثم ذكر الخُوبيّ عدّة آيات قرآنية، الفرق فيها بين الإيتاء والإعطاء واضح بيّن.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾[2]، لأن المُلْك شيء عظيم لا يُعطيه إلاّ من له قوة، ولأن المَلِك في المُلْك أثبت من المِلْك في المالك، فإن المِلكَ لا يُخْرِج المُلْكَ من يده، وأمّا المالك فيخرجه بالبيع والهبة.

وقال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ﴾[3]، لأن الحكمة إذا ثبتت في المحلّ دامت.

وقال: ﴿آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي﴾[4]، لِعِظَم القرآن وشأنه.

وقال: ﴿إِنَّا أَعْطَينَاكَ الكَوْثَر﴾[5]، لأن النبي ﷺ وأمته يَرِدُون على الحوض ورود النازل على الماء، ويرتحلون إلى منازل العزّ، والأنهار الجارية في الجنان والحوْض للنبيّ ﷺ وأمته عند عطش الأكباد قبل الوصول إلى المقام الكريم، فقال فيه: ﴿إنا أَعْطَيْنَاك﴾، لأنه يترك ذلك عن قرب، وينتقل إلى ما هو أعظم منه.

وقال: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْء خَلْقَهُ﴾[6]، لأن من الأشياء ما له وجود في زمان واحد بلفظ الإعطاء.

وقال: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[7]، لأنه تعالى بعد ما يرضى

---

(١) معترك الأقران: ٣/٦٠٥.

(٢) آل عمران: ٢٦.

(٣) البقرة: ٢٦٩.

(٤) الحجر: ٨٧.

(٥) الكوثر: ١.

(٦) طـه: ٥٠.

(٧) الضحى: ٥.

النبيﷺ يزيده، وينتقل من مكان الرضا إلى أعظم ما كان يرجو منه، لا بل حال أمّته كذلك: فقوله: ﴿**يُعْطِيكَ رَبُّكَ**﴾ فيه بشارة.

وقال : ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ**﴾[1]، لأنها موقوفة على قبول منّا، وهم لا يؤتون إيتاءً عن طيب قلب، وإنما هو عن كُرْهٍ، إشارةً إلى أنّ المؤمن ينبغي أن يكون إعطاؤه للزكاة بقوة، لا يكون كإعطاء الجزية.

ثم علق الخوييّ على تلك الفروق الدقيقة بقوله:

«فانظر إلى هذه اللّطيفة الموقفة على سرّ من أسرار الكتاب»[2] .

وقد قدم لنا أبو البقاء الكفويّ في كتابه «الكليات» طائفة من هذه الألفاظ، من ذلك:

٧ ـ الإثم والوزر: قال أبو البقاء الكفويّ (ت ١٠٩٤ هـ): الإثم والوزر: هما واحد في الحكم العرفيّ، وإن اختلفا في الوضع، فإن وضْع الوزْر للقوّة، لأنه من الإزار، وهو ما يقوي الإنسان، ومنه «الوزير» لكن غلب استعماله لعمل الشرّ، لمكان أن صاحب الوِزْر يتقوّى ولا يلين للحقّ.

ووضْع «الإثم للّذة، وإنما خُصّ به فَعْلُ الشرّ، لأن الشرور لذيذة»[3].

وقد ورد الإثم في مواضع متعدّدة من القرآن الكريم بصيغة «إثم» في قوله تعالى: ﴿**تظَاهَرون عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ**﴾[4].

وورد مشتقاً على صيغة فاعل في قوله تعالى: ﴿**فَإِنه آثِمٌ قَلْبُهُ**﴾[5].

وورد مشتقاً أيضاً على صيغة فعيل في قوله تعالى: ﴿**كُلّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ**﴾[6].

وورد على صيغة تفعيل في قوله تعالى: ﴿**لا لَغْوٌ فِيها ولا تَأْثِيمٌ**﴾[7].

---

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي: ٨٦/٤، ٨٧.

(٣) الكليات : ٤٢/١.

(٤) البقرة: ٨٥.

(٥) البقرة: ٢٨٣.

(٦) البقرة: ٢٧٦.

(٧) الطور: ٢٣.

وكلمة الوزر، وردت متعددة أيضاً، ولكنها أقل عـدداً مـن الإثـم وقـد جـاءت فعلاً واسماً في موضع واحد من قوله تعالى:

﴿ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى﴾[1]، وتكررت هذه الآية عدة مرّات.

ووردت اسماً فقط في قوله تعالى: ﴿يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَة وِزْراً﴾[2].

ووردت جمعاً في قوله تعالى: ﴿حتى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[3].

٨ ـ الإثم والذنب:

قال أبو البقاء: «الإثم: الذنب الذي يستحق العقوبة عليه، ولا يصحّ أن يوصف به إلا المحرّم، سواء أريد به العقاب، أو ما يستحق به من الذنوب.

وبين الذنب والإثم فرق من حيث إن الذّنْب مطلق الجُرْم عمداً كان أو سـهواً، بخلاف الإثـم، فإنه ما يستحقُّ فاعله العقاب، فيختصّ بما يكون عمداً.

ويسمّى الذّنب تَبِعَة اعتباراً بِذَنَب الشيء، كما أنّ العقوبـة، باعتبـار مـا يحصـل من عاقبته».

والهَمزَة فيه: [أي في الإثم] من الـواو، كأنـه يثـم الأعمـال أي يكسـرها، وهـو أيضاً عبارة عن الانسـلاخ عـن صفـاء العقـل، ومنـه سمّـي الخمـر إثمـاً، لأنهـا سـبب الانسـلاخ عـن العقـل: ﴿ قُـلْ فيهمـا إِثْـمٌ كَبِـيرٌ ﴾[4] أي في تناولهمـا إبطـاء عـــن الخيرات، و ﴿ آثمٌ قلبُه ﴾[5] أي ممسوخ.

والأثام: كـ «سلام»: الإثم وجزاؤه: ﴿يَلْقَ أَثَاماً﴾[6] ، أي: عقاباً[7] .

والذنب تعدّد ذكره في القرآن الكريم، وورد بصيغة الاسـم مفـرداً وجمعـاً، ولم يقع فعلاً.

---

(١) الأنعام: ١٦٤.

(٢) طـه: ١٠٠.

(٣) محمد: ٤.

(٤) البقرة: ٢١٩.

(٥) البقرة: ٢٨٣.

(٦) الفرقان: ٦٨.

(٧) الكليّات: ١/٤١،٤٢.

فالمفرد مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَلَيّ ذَنْبٌ﴾[1] .

والجمع مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْتَغْفَروا لِذُنوبِهِم﴾[2].

رأيي في هذه القضية:

رأيي في هذه القضية يقوم على النقاط التالية:

١ـ لا نرفُض وقوع التّرادف في القرآن الكريم، لأن هناك ظواهر منه في النسيج القرآني كما سبق بيانه.

٢ـ عدم المغالاة في ردّ الكلمات المشتركة في المعنى إلى هذه الظاهرة، فإن هناك فروقاً بين الألفاظ من حيث المقام، والسياق، والجذور، والاشتقاق، والتنوع في الأساليب.

٣ـ التّخفيف بِقَدْرِ الإمكان من المغالاة في الإنكار؛ لأنه من الممكن تلمّس الفُروق بين الكلمات بأدنى ملابسة لمن يريد أن يفرّق بين لفْظٍ ولفْظٍ، وكلمة وكلمة.

أو كما يقول أستاذنا الدكتور إبراهيم أنيس:

«إن بعض هؤلاء الذين أنكروا الترادف كانوا من الأدباء الذين يستشفّون في الكلمات أموراً سحْرِيّة، ويتخيّلون في معانيها أشياء لا يراها غيرهم، فهم قوم شديدو الاعتزاز بألفاظ اللّغة، يتبنّون الكلمة ويَرْعَوْنها رعاية كبيرة، يُنَقِّبون عما وراء المدلولات، سابحين في عالم من الخيال، يُصوّر لهم من دقائق المعاني وظلالها ما لا يدركه إلا هم، ولا يقف عليه إلا أمثالهم، وفي كُلٍّ من المبالغة والمغالاة ما يأباه اللّغوي الحديث في بحث الترادف»[3].

٤ـ وتطالعنا في كتاب الله تعالى بعض كلمات لو طبّق عليها الترادف لأخلّت بالمعنى، مع أنها في ظاهرها تبدو لأول وهلة أنها من صميم الترادف، وفي هذه الحالة علينا أن نقف موقف المنكرين للتّرادف في هذا النوع من الكلمات فقط، وليس على جهة الإطلاق.

---

(١) الشعراء: ١٤.

(٢) آل عمران: ١٣٥.

(٣) في اللهجات العربيّة : ١٨٤.

فمن الكلمات التي نرى أنه لا ترادف فيها، وأن الترادف يُخِلّ بالمعنى:

النظر والرؤية:

وهذه قضية أثارها السيد الشريف الرّضي (ت٤٠٦ هـ) في كتابه: «تحقيق التأويل في متشابه التنزيل»[1]، حيث عرض للآية القرآنية، وهي قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كُنتُم تَمنَّوْن المَوْتَ مِنْ قَبْلِ أن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُموه وأَنْتُم تَنْظُرون**﴾[2] فبيّن أنها في ظاهرها مشكلة، فقد يقال: «كيف قال تعالى:

﴿**فَقَدْ رَأَيْتُموه وأَنْتُم تَنْظُرون**﴾

والرؤية تكفي من النظر، فإنه لا فائدة في ذكر النّظر بعد الرّؤية»؟. ومعنى هذا التساؤل أن هناك في ظاهر هذه الآية ترادفاً بين الرؤية والنظر، ولقد وضع الشريف الرّضي النقاط على الحروف في هذه القضيّة مُبيِّناً أنه لاعلاقة بين الرؤية والنظر، فلكل منهما معناه الخاصّ، وصورة السّؤال الذي قُدِّم في محيط هذه القضية هو:

«إذا كان النظر بمعنى الرؤية، فما معنى تكرير اللفظ؟..» .

فأجاب بقوله: لسنا نُسلِّم أن النّظر معناه الرؤية، فيكون اللفظ مكرّراً، بل النظر عندنا غيْر الرؤية، وهو يقع على وجوه:

إحداها: الانتظار، ﴿**وأَنْتُم تَنْظُرون**﴾ أي: «تنتظرون ذلك» ومما يُقوِّي أن قوله «تنظرون» هنا بمعنى تنتظرون ذِكْرُه التّمنّي في أول الكلام، والتّمني: هو الترجّي للشّيء، ومع التّرجي يكون الانتظار.

ثانيهما: «النظر: التفكر في الأدلّة، ومنه قولهم: فلان من أهل النّظر».

ثالثهما: «النّظر: التدبّر، ومنه قوله تعالى: ﴿**انْظُر كَيْف ضَربوا لَكَ الأَمثال**﴾[3] أي تأمل ذلك».

وقد يتعدىّ هذا بالجار، وهو قوله تعالى: ﴿**أفلا يَنْظُرون إلى الإبل كَيْفَ**

---

(١) تحقيق الأستاذ محمد الرّضا آل كاشف، نشر دار التراث الإسلامي ببيروت.

(٢) آل عمران: ١٤٣.

(٣) الإسراء: ٤٨، والفرقان: ٩.

خُلِقَتْ﴾(1)، والمراد به الحض على التأمّل والتّدبّر.

رابعها: «النظر: تقليب الحدقة الصحيحة في جهة المرئي التماساً لرؤيته، وهو المراد في هذا الموضع، وكل راءٍ ناظر، وليس كل ناظر رائياً، فكان حقيقته الطّلب، لأن الناظر يطلب الرؤية، والمنكر يطلب المعرفة، والناظر بمعنى المنتظر يطلب الشيء الذي يَنْتظِره، ويعلّق خوفه، ورجاءه به».

وأنشدنا شيخنا أبو الفتح عثمان بن جنيّ عن أبي علي الفارسيّ قول ذي الرّمة:

فيّاميّ هل يُجْزى بكائي بمثله ... مِراراً وأنفاسي إليك الزّوافِرُ

وأنّي متى أُشْرِفْ من الجانب الذي ... به أنتِ من بين الجوانب ناظِرُ(2)

قال: وكان يستشهد بهذا الشعر على أن الرؤية غير النّظر.

ويقول لو كان النظر بمعنى الرؤية لم يطلب الشاعر عليه الجزاء لأن المحب لا يَسْتَثِيب(3) على النظر إلى محبوبه ثواباً، ولا يستجزي عليه جزاء، إذا كان ذلك مراده ومناه وقَصْدُهُ ومَغْزاه.

ألا نرى أنهم يتمنون رُؤية أَحبابهم، ومُسارقة النظر إلى أشجانهم، ويشتاقون ذلك في أسجاعهم لأن فيه قضاء إربهم، وبلال غُلَلهم، وإنما يعبرون في أشعارهم بالنّظر عن الرؤية، لأنه سببها ومقدمتها، والرائد المطرّق لها...

فالرؤية مقصدهم، وإليها مَرْمى غَرضهم، وذلك ألذُّ شيء عندهم، وأجل موقعاً من قلوبهم، ومثل ذلك لا يطلب المحب ثواباً عليه، وجزاء به، وإنما يطلب ذلك على ما عليه فيه مشقّة وكُلْفة كالتلفّت إلى الأظعان، وتكرير النّظر إلى الدّيار، واستقطار الدّمع في الرسوم والآثار، ألا ترى إلى قول الشاعر:

ما سرت ميلاً، ولا جاوزت مرحلةً ... إلاّ وذكرك يثني دائباً عُنُقِي

والأشعار في ذلك أكثر من أن تُستوْعب وتُستوفى.

---

(1) الغاشية: ١٧.

(2) ديوان ذي الرمّة: ٣٢٧،٣٢٨.

(3) أي لا يطلب الثواب.

فإذا وضح ما ذكرناه كان قول ذي الرمّة مشيراً إلى هـذا المعنـى، فيكـون طلبه الجزاء والثّواب من محبوبه إنما هو على المشقة التي عليه في بكائـه، وتصـاعد أنفاسـه، ومتابعة النّظرات إلى الجانب الذي به أحبابه، وفيه أشجانه من غـير أن تكـون هنـاك رؤية يلتذّ بها أو لُقْيَةٌ مُسْتَروِح إليها.

وفي هذا الشعر أيضاً دليل على بُعد دار مَن يهواه من داره لقوله:

وأني متى أشرف من الجانب الـذي ... به أنت.........

ولايكون إشراف البقاع في الأكثر إلاّ لتطلـب رؤيـة مرمـى سـحيق، ومَسْـقط حيّ بعيد، وذلك أيضاً أعظم مشقّة على الناظر، وأصعب كُلفة على الطّـالب، وهـو أجدر لمشقّته بأن يطلب عليه الثواب، ويلتمس به الجزاء.

فأما قول الشاعر:

فلمّـا بـدا حَـوْرانُ والآلُ دونَـه ... نظرْتَ فلم تنظُر بِعَيْنيكَ مَنَظَرا [(١)]

فليس بدليل لهم على أن الرؤية هي النظر، لأن النظر لو كـان بمعنـى الرؤيـة لما كان في قوله: «نظرت» دليل على أنه قد رأى.

وكان قوله بعد ذلك: «فلم تنظر بعينيك منظرا» مناقضة، ولكن قوله: «نظرت» الأول خارج على حقيقته، وهو تقليب الحدقة في جهة المرئيّ طلباً لرؤيته.

وقوله: «فلم تنظر بعينيك منظرا» يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون سَمّى الرؤية نظراً على طريق المجـاز والاتسـاع، ولأن النّظـر سببها وطريقها، فجاز أن تُسمّى باسمه، ولذلك نظائر كثيرة.

والوجه الآخر: أن يكون مخرج النّظـر علـى حقيقتـه أيضـاً، وأراد: أنـك قلبـت طَرْفك، فتعذّر عليك تقليبه في جهة المرئي لغلبة الدمع على عينيك، فلم يصـح ذلـك النظر المُفضي إلى الرؤية.

رابعها: مذهب المبرّد: وهو أن معنى:«فقد رأيْتموه وأنتم تنظرون» أن ذلك كان

---

(١) لامرئ القيس، ديوانه: ٩٣.

قريباً منكم وبمرأىً من عيونكم، لأن النظر فيه معنى المقاربة، وكأنه تعالى قال: فقد رأيتموه وأنتم تقربون منه، ومثل ذلك قولهم: «دُور بني فلان تتناظر» أي تتعامل، وتتقارب[1].

وهكذا دافع السيد الشريف دفاعاً حارّاً عن القرآن الكريم مبيناً أن الرؤية غير النظر حتى لا يقال: إن في القرآن تكراراً. فالمذهب المقبول هو الإقرار بالترادف في القرآن الكريم في بعض الظواهر، ونفي الترادف في البعض الآخر.

حوار مع الدكتورة/ عائشة عبد الرحمن في بحثها حول الترادف في القرآن :

لا نرى رأي بعض المحدثين في إنكار ظاهرة الترادف بصفة عامّة اعتماداً على ظواهر غير مطّردة، وجرياً وراء تحميل النصوص ما لا تحتمل.

ومن هؤلاء المحدثين الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، فقد كتبت في مجلة «اللّسان العربي» بحثاً بعنوان: «من أسرار العربية في البيان القرآني»[2] تعرضَتْ فيه لظاهرة التّرادف في القرآن الكريم، وأنكرت كل الإنكار أن يقع ترادف في القرآن الكريم، معتمدة على بعض الظواهر، وأغلقت الباب دون الظواهر الأخرى التي تتكرر في القرآن الكريم كثيراً.

وخلاصة رأي الباحثة ــ بعد أن عرضت هذه الظاهرة في ضوء آراء قدامى اللّغويين ـ حيث بيّنت أن هذه القضية شغلت أذهان القدماء، فمنهم من أثبت، وله وجهة نظره، ومنهم من أنكر، وله وجهة نظره أيضاً.

بعد هذا العرض ذكرت أن القضية ما زالت «معلقة» لم يستقرّ فيها أصحاب العربيّة على رأي حاسم.

(١) حقائق التأويل: ٢٥٢،٢٥٥ بتصرّف.

(٢) المجلد الثامن، الجزء الأول ص: ١١ وما بعدها.

أقول: خلاصة رأي الباحثة أن التّتبع الاستقرائي لِمَا درست من ألفاظ القرآن الكريم شهد «أنه ينفي التّرادف؛ إذْ يستعملُ اللّفظ بدلالة محدّدة، لايمكن أن يؤديها لفظ سواه في المعنى الذي تقدّم له المعاجم، وكتب التفسير عدداً من الألفاظ قلّ أو كثر».

وأيّدت الباحثة رأيها ببعض الأمثلة مثل: «الحُلْم» و«الرّؤيا»، و«آنس» و«أبصر»، و«الإنس» و«الإنسان»، و«النعمة» و«النّعيم».

الحلم والرؤيا:

أما الحُلْم والرّؤيا فقد فرّق بينهما المفسّرون، ولم يقل أحد من المفسّرين أنهما مترادفان.

حقيقة أن هناك معنىً مشتركاً بين الحلم والرّؤيا في اللغة، فقد قال صاحب اللّسان: الحُلْم والحُلُم: الرؤيا[1].

والعرب قبل نزول القرآن الكريم لم يفرّقوا بين الحُلْم والرّؤيا، فهما مترادفان قبل الإسلام بدليل ما أنشده المبرّد في «الكامل» لبعض الأعراب:

رأيت رؤيا ثم عَبَّرْتُها ... وكنت للأحلام عَبّاراً

بأنني أخبِطُ في ليلتي ... كَلْباً فكان الكلب سوّاراً

في قصة ذكرها المبرّد؛ وهي أن رجلاً من الأعراب تقدّم إلى سوّار بن عبد الله في أمر، فلم يُصادف عنده ما يحب، فاجتهد، فلم يظفر بحاجته، فقال ـ وفي يده عصاً ـ هذين البيتين[2].

ومن المعلوم بداهة أن القرآن الكريم أحدث ثروة لغويّة في تطوّر الكلمات، وتنوع الدلالات، وتهذيب العبارات.

وهناك ألفاظ إسلامية حلت محلّ ألفاظ جاهليّة.

ومن الدلالات التي تطوّرت دلالة الحُلْم والرّؤيا، فكما قلت لم تفرّق العربُ في

---

(١) اللسان: «حلم».

(٢) الكامل للمبرّد: ٢/٥٦٢.

الجاهلية بينهما بدليل ما ذكره الأعرابيّ في القصة التي ساقها المبرّد، ولكن الكلمتين في القرآن الكريم اختلفت دلالتهما من الناحية الشّرعية، وليس اللغويّة، فالشريعة هي التي فرّقت بين الكلمتين، ففي الحديث الشريف: «الرؤيا من الله تعالى، والحُلْم من الشيطان » ، وهذا الحديث روي في كتب الصّحاح فلا يتسرّب إليه أدنى شك[1].

معنى ذلك أن الذي فرّق بين الرؤيا والحُلْم هو رسول الله ﷺ، ولهذا ذكر اللّغويون ما نصه: «الرؤيا والحُلْم عبارة عمّا يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، وغَلَبَ الحُلْم على ما يراه من الشرّ والقبيح، ومنه قوله تعالى: ﴿**أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ**﴾[2].

فالتّفرقة بين الرّؤيا والحُلْم إنما جاءت بعد الإسلام بدليل ما ذكرنا سابقاً.

وقد لمس هذه التفرقة بعض اللغويين حيث قال: «الحُلْم عند العرب يُستعمل استعمال الرّؤيا، والتّفريق من الاصطلاحات التي سنّها الشّارع ﷺ للفصل بين الحق والباطل، كأنه كره أن يسمّى ما كان من الله تعالى، وما كان من الشيطان باسم واحد، فجعل الرّؤيا عبارة عن القِسْم الصّالح لما فيها من الدلالة على مشاهدة الشّيء بالبَصر والبصيرة، وهو جعل الحُلْم عبارة عما كان من الشيطان، لأن أصل الكلمة لم تُستعمل إلاّ فيما يُخيّل للحالم في منامه من قضاء الشّهوة بما لا حقيقة له». وعلّق الألوسي على هذا القول بقوله: «وهو كلام حسن»[3].

---

(١) انظر الجامع المفهرس لألفاظ حديث صحيح مسلم رقم: ٤٥٩١.

(٢) يوسف: ٤٤، وانظر اللسان «حلم».

(٣) تفسير الألوسي: ٢٥٢/١٢.

آنس وأبصر:

ذكرت الباحثة أنه لا ترادف بين أبصر وآنس؛ لأن لكل مادة دلالتها الخاصة، فالمعاجم اللغوية تقول: آنس بمعنى أبصر. وتقول الباحثة: «في المعاجم: آنس الشيء: أبصره، والصوت سمعه، واستأنس: استأذن».

فهل نقول في «آنس ناراً»: أبصرها، أو نظرها، أو أشبه ذلك من الألفاظ التي يحتمل أن تتعاقب على هذا المعنى؟

نستقرئ الاستعمال القرآني، فيعطينا حسُّ العربيّة المرهف، لا تقول: أنست في الشيء تُبْصِرُه أو تسمعه دون أن يؤنس، فإذا قال العربيّ: آنست فقد رأى أو سمع ما يؤنسه، والقرآن قد استعمل الفعل «آنس» خمس مرات، منها أربع في النار التي رآها موسى عليه السلام حين سار بأهله في البرية، فأنس إليها(1).

ومن هذه الآيات قوله تعالى:﴿**إني آنَسْتُ ناراً**﴾(2).

والذي يلفت النّظر في هذه الآيات الكريمة الأربع التي ساقتها الباحثة لتستدِلّ على أن «آنس» ليست بمعنى أبصر فقط، ولكنها مع ذلك تحمل معنى ما يؤنس.

أقول: الذي يلفت النظر أن الباحث في المعاجم اللغوية يجد أنّ «آنس» تنوعت استعمالاتها، واختلفت دلالتها، وفق ما يقتضيه السّياق، وما يُؤْثَر من الاستعمال.

ففي اللسان حملت مادة:«آنس» المعاني التالية:

آنس: أبصر، ومنه قوله تعالى: ﴿**آنس من جانب الطّور ناراً**﴾(3)

آنس: علم: يقال: «آنست منه رشداً» أي علمته.

آنس: سمع: يقال: «آنست الصوت»: سمعته(4).

فآنس تحمل هذه المعاني الثلاثة، وهناك نصوص لغوية ذكرتها المعاجم لكل معنىً من هذه المعاني.

---

(1) صفحة:٢٤.

(2) طه:١٠.

(3) القصص:٢٩.

(4) اللسان:أنس.

والآيات الكريمة الأربع تحمل المعنى الأول مع وجود الإيناس، وكان الموقف يقتضي ألا يتخلف هذا المعنى الأول في الآيات التي ساقتها، لتكون قاعدتها التي ذكرتها مطردة في أنها لا تأتي في القرآن إلا كذلك، ولكن سرعان ما ناقضت الباحثة نفسها حينما استدلت بالآية الكريمة، وهي قوله تعالى:

﴿وابْتلُوا اليتامى حتّى إِذا بلَغُوا النّكاحَ فإنْ آنَسْتُم منهم رُشداً فادْفَعوا إِلَيهم أَمْوالهم﴾(1).

على أن الإيناس هو «الطمأنينة المؤنسة بعد الابتلاء والامتحان إلى أنهم قد رشدوا حقاً».

فإن «آنستم» في هذه الآية تعني العلم، أي علمتم منهم رشداً، وقد يكون معناها: الإحساس بهم، كما يقول الألوسي من ناحية الاهتداء إلى ضبط الأموال، وحسن التصرّف فيها، وقيل: الإحساس بصلاحهم في دينهم حفظاً لأموالهم.

ويوضح هذا التفسيرُ النقلي، فقد نُقِل عن مجاهد: أن معنى آنستم: أحسستم.

ومالي أذهب بعيداً وأمامنا القراءة القرآنية، وهي قراءة ابن مسعود التي تفسّر أن الأُنس معناه: الإحساس بهم مطلقاً من غير حاجة إلى تأويل أو تفسير، فقد قرأ: **﴿إن أحَسْتُم﴾**(2) وأصله: أحسستم بسينين نقلت حركة الأولى إلى الحاء، وحذفت لالتقاء الساكنين إحداهما على غير القياس(3) .

فـ «آنس» في الآية بمعنى: علم أو بمعنى: أحسّ، لاتحتمل معنى أبصر إلا على رأي من يقول: إن الاستئناس أصله: «الإبصار مطلقاً، وأنه أخذ من إنسان العين، وهو حدقتها التي يُبْصَر بها»(4).

وحيثما نقابل معنى أبصر بمعنى آنس نجد أن هناك تلاقياً بينهما فـ «أبصر» معناها: نظر، قال بعضهم: أبصر إليّ: أي انظر إليّ.

---

(1) النساء: ٦.

(2) الإسراء: ٧ . انظر مجمع البيان للطبرسي ١٨/٢، والبحر المحيط ١٧٢/٣، وتفسير الفخر الرازي ١٤٥/٣، ومعجم القراءات قراءة رقم ١٣١٨.

(3) تفسير الألوسي: ٢٠٥/٤.

(4) تفسير الألوسي: ٢٠٥/٢.

وبَصُر، معناها: عَلِم، قال عزوجل: ﴿**بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ**﴾[1]، وتبصّر معناها: تبيّن.

واستبصر في أمره: إذا كان ذا بصيرة، وفي التنزيل: ﴿**وكانوا مُسْتَبْصِرين**﴾[2].

وبالمقارنة بين هاتين المادتين نجد أن بينهما تلاقياً في المعنى من حيث النظر، والتبيّن، والعلم، فإذا قلنا: إن آنس بمعنى أبصر، وإن بينهما ترادفاً لا نكون بعيدين عن الصّواب، والفروق الجزئية لا تكون عقبة أمام مادتين التقتا في معظم المعاني.

فإذا كان الترادف يعني الاختلاف اللفظي في زاوية الاتفاق المعنوي الواحد، فإن هذا يعتبر ترادفاً إذا تناولنا معنى النظر والرؤية فقط، ويعتبر ترادفاً إذا تناولنا معنى العلم فقط، وترادفاً إذا تناولنا معنى اليَقين والوضوح فقط.

ولا معنى لقصر «آنس»، و«أبصر» على معنى واحد وهو الرؤية ما دامت المادتان تحملان معاني أخرى.

والقرآن الكريم استعمل المادتين من خلال هذه المعاني التي أشرت إليها.

الإنس والإنسان:

وأمّا الإنس والإنسان، فإن الباحثة ذكرت أنَّ حسّ الإنس نقيض الوحشة، هو الملحظ العام المشترك في الدلالة لكل صيَغ المادّة. منها: الإنس والإنسان: يلتقيان في اللفظ العام لدلالة مادّتهما المشتركة: «أ ـ ن ـ س» على نقيض التوحش لكنهما لا يترادفان، بل ينفرد لفظ الإنسان بملحظ خاص من الدلالة يميّزه عن الآخر.

لفظ الإنس يأتي في القرآن دائماً مع الجن على وجه التقابل، يطّرد ذلك في كل الآيات التي ورد فيها اللفظ قسيماً للجنّ، وعددها ثماني عشرة آية.

وملحظ الإنسية فيه بما تعني من نقيض التوحش هو المفهوم صراحة من مقابلته بالجنّ في دلالتها أصلاً على الخفاء الذي هو من ظواهر التوحش.

وبهذه الإنسانيّة يتميز جنسنا من أجناس أخرى خفيّة مجهولة غير مألوفة لنا...

وأما الإنسان فليس مناط إنسانيّته فيما نستقرئ من آيات البيان المعجز أنه إنس

---

(١) طـه: ٩٦.

(٢) العنكبوت: ٣٨، وانظر اللسان: «بصر».

فحسب، وإنما إنسانيته فيها ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله لاحتمال تَبِعات التكلّف، وأمانة الإنسان.....

وقد ورد لفظ الإنسان في القرآن الكريم في خمسة وستين موضعاً، نتدبر سياقها جميعاً، فتهدينا إلى الدلالة المميزة للإنسان(١).

واضح إذاً من هذا النص الذي سُقتُه بأجمعه في هذا المقام لتوضيح القضيّة في نظر القارئ، أقول: واضح أن الباحثة تفرّق في المعنى بين الإنس والإنسان مع وجود دلالة مشتركة بينهما، وهي أنس وما اشتق منها، لتدلّ على معنى يناقض معنى التوحش، ولكن الإنسان يحمل معنى أكثر من معنى الإنس، ولهذا انفرد الإنسان بدلالة خاصة لا توجد في كلمة: «الإنس».

وفي رأيي أن القضية بعيدة كل البعد عن الترادف، ولا علاقة لها به، لأنها منتفية عند القدماء والمحدثين على السواء.

بيان ذلك أن اللغويين اختلفوا اختلافاً كبيراً في مادة «الإنسان»، فقال قوم: الإنسان أصله: إنسيان؛ لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره: أُنيْسِيَان، فدلّت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلاّ أنهم حذفوها لما كثر «الناس» في كلامهم.

وفي حديث ابن صيّاد قال النبي ﷺ ذات يوم: «انطلقوا بنا إلى أُنَيْسيانٍ قد رأينا شأنه»(٢)، وهو تصغير إنسان جاء شاذاً على غير مقياس، وقياسه: «أُنَيْسان».

وإذا قالوا:«أُناسين» فهو جمع مثل: بُستان وبساتين. وإذا قالوا: ﴿**أناسِيَ كثيراً**﴾(٣)، فخففوا الياء، أسقطوا الياء التي تكون فيما بين عين الفعل ولامه مثل قراقير، وقراقر(٤).

وعلى هذا الرأي يكون من «أنس» وإنما سمّي الذي يؤنس النّاس مُؤنِساً وأنيساً، لأنهما يتراءان ويتناظران، فكل واحد لا يزال يرى صاحبه، وينظر إليه، فسمّي أنيساً.

---

(١) صفحة: ٢٤،٢٥.

(٢) انظر الحديث في اللسان: «أنس» ولم أجده في كتب الصحاح.

(٣) الفرقان:٤٩، وهي قراءات الكسائي، ويحيى بن الحارث الذماري، انظر البحر المحيط ٦/٥٠٥، والكشاف للزمخشري ٣/٩٥.

(٤) اللسان: «أنس».

والنون في «إنسان» اتفق اللغويون جميعاً على زيادتها، «والواحد من «الإنس»: إنْسيّ، وأناس، إن شئت»[1].

وقوم قالوا: إنّ الإنسان من: «نَسِيَ» ويستدلون بالقرآن وبالشعر، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدم مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ ولم نَجِدْ لَه عَزْماً**﴾[2].

ومن الشعر قوله:

★ سُمّيت إنساناً لأنك ناسي ★[3]

ويبدو أن الذين يقولون: إنّه من الإنس هم البصريّون، والذين يقولون من النسيان هم الكوفيون، فالفيومي (ت٧٧٠ هـ) يقول في «المصباح»: «الإنسان من الناس: اسم جنس يقع على الذكر والأنثى، والواحد، والجمع».

واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة، فقال البصريّون: من «الإنس» فالهمزة أصل، ووزنه فِعْلان، وقال الكوفيون: مشتق من النسيان، فالهمزة زائدة، ووزنه «إفْعان» على النقص، والأصل: إنسيان على: إفْعِلان، ولهذا يردّ إلى أصله في التصغير، فيقال: «أُنَيْسِيان»[4].

ويؤيد رأي الكوفيين ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إنما سمّي الإنسان إنساناً، لأنه عهد إليه فنسي» وعلق أبو منصور على ذلك كما جاء في اللسان بقوله: وقول ابن عباس حجّة قويّة، وهو مثل «لَيْلٌ إضْحيان» من ضَحِيَ يضحى { على مثال: نَسِيَ يَنْسى }، وقد حذفت الياء، فقيل: إنسَان [5].

وأما الناس فقد روى المنذري عن ابن الهيثم أنه سأله عن «الناس» ما أصله؟.. فقال: «الأناس» لأن أصله: «أناس»، فالألف فيه أصليّة، ثم زيدت عليه اللام التي تزاد مع الألف للتعريف.

وأصل تلك اللام إبدالاً من أحرف قليلة مثل: الاسم، والابن، وما أشبههما من

(١) اللسان: «أنس».

(٢) طه: ١١٥.

(٣) الزينة: ٢/١٧٨.

(٤) المصباح المنير: «أنس».

(٥) اللنسان: «أنس».

الألفات الوصليّة، فلما زادوهما على «أُناس» صار الاسم: «الأُناس»، ثم كثرت في الكلام، فكانت الهمزة واسطة، فاستثقلوها، فتركوها، وصار الباقي: «اَلُنَاس» بتحريك اللام بالضمة، فلما تحرّكت اللام والنون أدغموا اللام في النّون، فقالوا: «النّاس»، فلما طرحوا الألف واللام ابتدؤوا الاسم، فقالوا: قال ناسٌ من الناس[1].

وبعد هذا العرض الذي سقته في المادّة ومشتقاتها وصيغتها تبيّن لنا أن ما ذكرته الباحثة من الفروق بين الإنس والإنسان يحتاج إلى نقاش وحوار.

فإن كان الإنسان من «نَسِي» وهو القول الراجح، فلا علاقة مطلقاً بين أنس، ونسى، فهذه مادة، وهذه مادّة، وأنس بمعنى وضح وظهر، ونسى بمعنى: خفي واستتر، فأي علاقة بين الظهور والاختفاء؟..

وإن كان الإنسان من «أنس»، فإن هذا لا يخضع لظاهرة الترادف، فظاهرة الترادف عند اللّغويّين جميعاً كما سبق بيانه تعني الاختلاف في الألفاظ، والالتقاء في المعنى الواحد.

وما دامت المادة للإنس وللإنسان واحدة، وهي «أنس» فلا يمكن أن نضع هاتين الكلمتين تحت مصطلح الترادف، وإنما إن وضعا فإنما يوضعان تحت مصطلح الاشتقاق، أو المصطلح الذي عبّر عنه ابن جنيّ في الخصائص، هو: «قوّة اللفظ لقوّة المعنى» أو بعبارة أخرى زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى، ولنترك ابن جني يوضح لنا هذا المصطلح، فماذا يقول؟:

«باب في قوّة اللفظ لقوّة المعنى»: هذا فصل من العربيّة حسن منه قولهم: خَشُن واخشوشن، فمعنى خَشُن دون معنى اخشوشن لما فيه من تكرير العين، وزيادة الواو، ومنه قول عمر رضي الله عنه: «اخشوشنوا وتمعددوا»: أي اصْلُبوا، وتناهوا في الخُشْنة...

ثم قال ابن جني: «وعليه عندي قول الله عزوجلّ:

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[2]، وتأويل ذلك أن كَسْب الحسنة

---

(١) اللسان: أنس.

(٢) البقرة : ٢٨٦.

بالإضافة إلى اكتساب السيّئة أمر يسير ومستصغر»، وذلك لقوله عزوجلّ: ﴿مَن جَاءَ بالحَسَنة فَلَهُ عَشْرُ أَمثالِها وَمَنْ جَاءَ بالسّيّئة فلا يُجْزى إلاّ مِثْلَها ﴾(١).

أفلا ترى أن الحسنة تصغر بإضافتها إلى جزائها صغر الواحد إلى العشرة.

ولما كان جزاء السيئة إنما هو بمثلها لم تُحْتَقَرْ إلى الجزاء عنها، فعلم بذلك قوة فعل السّيئة على فعل الحسنة... فإذا كان فعل السّيئة ذاهباً بصاحبه إلى هذه الغاية البعيدة المترامية عَظُمَ قدرها، وفخم لفظ العبارة عنها، فقيل: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ فزيد في لفظ مثل السّيّئة وانتقص من لفظ فعل الحسنة لما ذكرنا(٢).

فهل زيادة «اكتسبت» على «كسبت» يعتبر ترادفاً للزيادة التي حدثت في اكتسبت؟..

لايقول بهذا أحد، وعلى ذلك فلا ترادف بين «الأنس والإنسان» من زاوية أخرى غير الزاوية التي عالجت الباحثة هذه القضية من خلالها.

النّعمة والنعيم:

هاتان الكلمتان رأت الباحثة أنهما غير مترادفتين؛ لأن كلاً منهما «يفرد في البيان القرآني بملحظ خاصّ يميّزه عن الآخر، فلا يترادفان وبيّنتْ أنّ المعاجم اللغوية لا تكاد تفرق بين الصيغتين، والمفسرون يؤولون النّعيم بكل ما تحتمله الدلالة المعجمية للمادة.

ونستقرئ الصيغتين في القرآن الكريم كله، فنراه يفرّق بينهما تفرقة واضحة.

كل نعمة في القرآن إنما هي لنعَم الدنيا على اختلاف أنواعها، يطّرد ذلك ولا يتخلّف في مواضع استعمالها مفرداً وجمعاً في القرآن، وعددها ثلاثة وخمسون موضعاً.

أمّا صيغة النّعيم، فتختصّ بنعيم الآخرة، يطّرد ذلك أيضاً ولا يتخلّف في مواضع استعمال القرآن لها، وعددها ستة عشر موضعاً»(٣).

---

(١) الأنعام: ١٦٠.

(٢) الخصائص: ٣/٢٦٤،٢٦٥.

(٣) انظر صفحة: ٢٥.

وردّنا على الدكتورة عائشة: أنه من الطبعيّ حسب مصطلح الترادف ألاّ يكون بين الكلمتين ترادف، لأن الترادف كما ذكرتُ سابقاً لا يتأتّى إلاّ في اللفظين المختلفين من حيث المادّة، أما إذا اتفقا في المادة فمهما اختلفت المعاني بينهما، فإن ذلك لا يطلق عليه مصطلح الترادف، وإنما مصطلح «الاشتقاق».

ونعمة ونعيم من مادة واحدة، وهي: «نَعِم» من باب طَرِب، واختلاف الصّيغ من مادة واحدة يعطي معاني متعددة، ودلالات مختلفة، و لا أَدَلَّ على ذلك من كلمتي: الرحمن، والرحيم، فهما اسمان من مادة واحدة، وهي «رحم» ولكل منهما معنى مستقل وإن اشتركا في معنىً واحد وهو الرحمة.

قال بعض أهل التفسير: الرّحمن: الذي رحم كافّة خلقه بأن خلقهم وأوسع عليهم في رزقهم.

والرّحيم: خاصّ في رحمته لعباده المؤمنين، بأن هداهم إلى الإيمان، وهو يُثيبهم في الآخرة الثواب الدائم الذي لا ينقطع.

فأمّا الفائدة في إعادة هاتين اللفظتين مع الاشتقاق ــ واللفظ واحد ــ فهي لما ذكرناه من تزايد معنى: فَعْلان «في: «رحمان» وعمومه؟ في الخلق كلهم، إلاّ أن بناء فَعْلان، إنما هو لمبالغة الوصف.

يقال: فلان غضبان، وإناء ملآن، وإنما هو للمُمْتَلِئ غضباً وماءً، فلهذا حسُن الجمع بينهما»(١).

معنى هذا أن الاشتقاق في صيغتين مختلفتين من مادة واحدة يمدنا بمعاني جديدة، ولا يصح أن يطلق على هذا الاشتقاق الترادف الذي يطلق على اللفظين المختلفين المتفقين في معنى واحد.

فإذا عالجت الباحثة ظاهرة الاختلاف من زاوية الترادف فهذا ما لا نُسَلّم به، لأنه لا ترادف بين الكلمتين حتى تنفي هذا الترادف بعرضها لكلمة «نعيم» التي تعني نعيم الآخرة، وكلمة «نِعْمة» التي تعني كل ما يتعلق بنعم الدنيا.

ومع ذلك فإن الاطراد بالنسبة لكلمة «نعيم» يختلف و لم يطّرد في آية التكاثر:

---

(١) تفسير أسماء الله الحسنى للزجّاج: ٢٩.

﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾[1] فمنطوق الآية ووجهها البلاغيّ: أن يكون النعيم الذي يسألون عنه هو ما أفاضه الله تعالى على عباده من نعم لا تعدّ ولا تحصى في الدنيا، ومع ذلك لم يعتدّوا بها، وقابلوا هذه النّعم بالجحود والنُكران.

ولا أستريح لهذا التفسير الذي لم أجده في كتب المفسرين، والذي فسّرت به الباحثة الفاضلة هذا النعيم في هذه الآية.

قالت الباحثة ما نصّه:

«ولا نستطيع أمام اطراد تخصيص القرآن صيغة النعيم لنعيم الآخرة أن نفسّرها بما حشدت كتب التفسير فيها من نعم الدنيا التي لاتأتي في القرآن إلاّ بصيغة نعمة أو نعماء.

وسرّ البيان فيها أن الذين ألهاهم التكاثر في أعراض الدنيا عن التزوّد لأخراهم سيسألون يوم يرون الجحيم عين اليقين، عن النّعيم الحقّ ما هو؟..

وعندئذٍ يعلمون علم اليقين حقيقة النّعيم الذي أضاعوه، وألهاهم التكالب على نعم الدنيا الفانية وأعراضها الزائلة»[2].

ومع وجاهة هذا التفسير، فإنه إذا عرض على النصوص النقليّة نجد أنه غير مقبول من ناحيتين:

الناحية الأولى:

أن سياق الآيات يشير في وضوح إلى أن النعيم المراد به نعيم الدنيا الذي أضاعوه و لم يقوموا بحقّه، ويوم القيامة يرون الجحيم رؤية يقين لاشك فيه، فيسألون عن النعَم التي أنعم الله بها عليهم، و﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ في بدء السورة مرتبط بالنعيم في نهايتها، فهذا التكاثر والتفاخر لايمرّ سهلاً، لأن الله تعالى يسأل عباده عنه في هذا اليوم الذي لا ينفع فيه مال ولا بنون.

الناحية الثانية:

الأدلة النقليّة، وهي متنوعة، منها أدلة من صميم الأحاديث الصحيحة كقوله

---

(١) التكاثر: ٨.

(٢) انظر صفحة: ٢٦.

ﷺ: «لَتُسْأَلَن عن هذا النّعيم»[1]، ورواه الألوسيّ في قصة حدثت مع أبي أيّوب حينما دعا النبيّ ﷺ إلى طعام... فلما أكلوا وشبعوا قال النبي ﷺ: «خبز وتمر وبُسْر ورُطَب، ودمعت عيناه عليه الصلاة والسلام، وقال: والذي نفسي بيده: إن هذا لهو النّعيم الذي تسألون عنه، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾».

وقد ساق الألوسي جملة من الأخبار عن الصحابة والتابعين في معنى النعيم، وكلها تحصر النّعيم في نعيم الدنيا، وليس في نعيم الآخرة كما نصت الدكتورة على ذلك.

ومالي أذهب بعيداً وقد ورد «النعيم» على لسان أفصح الفصحاء وأبين البلغاء محمد ﷺ في أحاديث كثيرة منها ما يلي:

«هل مَرَّ بك نَعِيم قط»[2] في باب «صِفات المنافقين» في صحيح مسلم .

« لم تَرْجِعوا حتى أصابكم هذا النعيم»[3] في باب الأشربة في صحيح مسلم.

«ذهب أهل الدّثور بالدّرجات العُلَى، والنعيم المقيم»[4] في باب المساجد في صحيح البخاري.

ومن المعروف بداهة أن القرآن الكريم إذا فسّره النبي ﷺ فلا داعي أن نطرق أبواب الرأي في تفسير القرآن الكريم، لأنه من قال برأيه في القرآن فأصاب فقد أخطأ، روى التّرمذيّ بإسناده قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[5].

من هذا الذي قدّمت لا نستطيع أن نقبل أن كلمة «النعيم» مقصورة على نعيم الآخرة فقط، فكما رأينا: استعمل «النعيم» في نعيم الدنيا والآخرة معاً.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه رقم: ٢٢٩٤٧ في المعجم المنهرس لألفاظ صحيح مسلم.

(٢) انظر رقم ٢٢٩٤٥ في المعجم المفهرس لألفاظ صحيح مسلم.

(٣) رقم ٢٢٩٤٥ في المعجم المفهرس لألفاظ حديث مسلم.

(٤) ٢٢٩٤٦ في المعجم المفهرس لألفاظ حديث مسلم.

(٥) انظر مقدمة «في أصول التفسير» لابن تيمية: ١٠٦، وانظر الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي: ٩٢، ٩٣.

الفصل الثاني

نماذج من:

الترادف في الأسماء

الترادف في أسماء القرآن

لم يقع الترادف في القرآن الكريم بصورة واحدة أو نمط واحد، وإنما تعدّدت صورُه، وتباينت أنماطه، واختلفت ألوانه، وسنتناول هذه الألوان فيما يلي:

أولاً في الأسماء المفردة:

أ ـ في القرآن الكريم:

القرآن الكريم سمّي بأسماء كثيرة حصرها: عُزيزي بن عبد الملك المعروف بـ«شيذلة» (1) في كتاب: «البرهان» في خمسة وخمسين اسماً حيث قال: اعلم أن الله سمّى القرآن بخمسة وخمسين اسماً:

- سمّاه: «كتاباً»، و«مبيناً» في قوله تعالى: ﴿**حمٓ والكتابِ المُبين**﴾(2).
- «وقرآناً»، و«كريماً» في قوله تعالى: ﴿**إنه لقرآن كريم**﴾(3).
- وكلاماً: ﴿**حتّى يَسْمعَ كلامَ اللهِ**﴾(4).
- ونوراً: ﴿**وأَنْزَلْنا إليكم نُوراً مُبيناً**﴾(5).
- وفرقاناً: ﴿**نزّل الفُرْقَان على عَبْدِهِ**﴾(6).
- «وشفاء»: ﴿**ونُنَزِّلُ من القُرآن ما هو شِفَاءٌ**﴾(7).
- «وموعظة»: ﴿**قد جاءَتْكُم مَوْعِظَةٌ من رَبّكم**﴾(8).
- «وذِكْراً ومُباركاً»: ﴿**وَهَذا ذِكْرٌ مبارَكٌ أَنْزَلْناهُ**﴾(9).

---

(1) في هامش «الإتقان» المحقق: ضبطها ابن خلكان بفتح الشين والذّال واللام، وقال: وهو لقب عليه، ولا أعرف معناه مع كشفي عنه. انظرها من ١/١٤٣.

(2) الدخان: ١، ٢.

(3) الواقعة: ٧٧.

(4) التوبة: ٦.

(5) النساء: ١٧٤.

(6) الفرقان: ١.

(7) الإسراء: ٨٢.

(8) يونس: ٥٧.

(9) الأنبياء: ٥٠.

- «وعَلِيّاً»: ﴿وَإِنه في أمِّ الكتاب لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكيمٌ﴾[1].

- «وحكيماً»: ﴿تِلْكَ آياتُ الكتاب الحَكيم﴾[2]

- «ومُهَيْمِناً»: ﴿مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِن الكتاب وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[3].

- «وحَبْلاً» : ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً ولا تَفرَّقُوا﴾[4].

- «صراطاً مستقيماً» : ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوه﴾[5].

- «ونبأً عظيماً»: ﴿عَمَّ يَتَساءَلُون عَنِ النّبأ العظيم﴾[6].

- «وروحاً» : ﴿أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾[7].

- «وتذكرة»: ﴿وإنّه لَتذْكِرَةٌ﴾[8].

وبعد أن ذكر السيّوطي في «الإتقان» مجموعة أسمائه التي اخترنا بعضها قال: وسمّاه أربعة أسماء في آية واحدة: ﴿في صُحُفٍ مُكَرّمة مَرْفُوعةٍ مُطَهَّرَة﴾[9].

* * *

الترادف في أسماء النبي ﷺ:

النبي ﷺ سمّي في القرآن محمداً، وسمّي أحمدَ، وقد ورد اسم «محمد» في أربعة مواضع من القرآن الكريم:

أ - في سورة آل عمران: ﴿وَمَا مُحَمّد إلاّ رسولٌ﴾[10].

ب - في سورة الأحزاب: ﴿مَا كَان مُحمدٌ أَبَا أحدٍ من رجالِكم﴾[11].

---

(١) الزخرف : ٤.

(٢) يونس : ١.

(٣) المائدة: ٤٨.

(٤) آل عمران: ١٠٣.

(٥) الأنعام: ١٥٣.

(٦) النبأ: ١.

(٧) الشورى: ٥٢.

(٨) الحاقة: ٤٨.

(٩) عبس: ١٣،١٤. وانظر الإتقان: ٥٠.

(١٠) الآية : ١٤٤.

(١١) الآية: ٤٠.

جـ ـ في سورة مُحَمد: ﴿وآمَنوا بِمَا نُزِّل على محمّد﴾(١).

د ـ في سورة الفتح: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰه﴾(٢).

وورد اسم أحمد في موضع واحد، وهو قوله تعالى في سورة الصّف ﴿وَمُبشِّراً بِرَسُولٍ يَأتِي من بَعْدِي اسْمُه أَحْمَد﴾(٣)

واسم أحمد عَلَمٌ لنبينا محمد ﷺ ، وعليه قول حسان:

صلّى الإلَهُ ومَنْ يَحِفّ بِعَرْشه والطّيبون على المُبارك أحمدَ (٤)

قال الألوسي: صحّ من رواية مالك، والبخاري، ومسلم، والدّارميّ، والترمذي، والنسائي عن جبير بن مطعم قال:

قال رسول اللّٰه ﷺ : «إن لي أسماء، أنا محمد ، وأنا أحمد، وأنا الحاشر الذي يُحْشر النّاس على قدمي ، وأنا الماحي الذي يمحو اللّٰه بي الكفر ، وأنا العاقب» (٥)

والعاقب : الذي ليس بعده نبيّ.



أسماء يونس عليه السلام:

سمّي يونس عليه السلام مرّة بـ «صاحب الحوت» ومرّة بـ «ذي النُّون».

أما اسم يونس فقد تكرر في القرآن الكريم كثيراً.

وأما «صاحب الحوت»، فقد ذكر مرّة واحدة في سورة «القلم» آية ٤٨، وهي: ﴿وَلا تَكُن كَصَاحِبِ الحُوت﴾.

وأما «ذو النون» فذكر مرّة واحدة أيضاً في سورة الأنبياء: الآية ٨٧ وهي قوله تعالى: ﴿وذَا النُّون إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً﴾.

---

(١) الآية: ٢.
(٢) الآية: ٢٩.
(٣) الآية: ٦.
(٤) ديوان حسان: ٦٤.
(٥) تفسير الألوسي: ٢٨ ،٨٦.

والتفرقة في الإضافة بين صاحب الحوت وذي النّون تفرقة عجيبة تدلّ على إعجاز القرآن الكريم، وسُمُوِّ بيانه، وروعة أسلوبه.

وقد نقل لنا الزركشي في برهانه سرّ البيان، ومواطن الإعجاز في إضافة «صاحب»، وإضافة «ذي» فقد نقل عن السّهيلي ما نصّه: «قال السّهيلي: والإضافة له أشرف من الإضافة لصاحب؛ لأن قولك: «ذو» يضاف إلى التابع و«صاحب» يضاف إلى المتبوع، تقول: أبو هُرَيرة صاحبُ النبي ﷺ ، ولا تقول: النّبيُّ صاحب أبي هريرة إلاّ على جهةٍ ما.

وأمّا «ذو» فإنك تقول فيها: ذو مال، وذو العرش، فتجد الاسم الأول مَتْبوعاً غير تابع، ولذلك سميت أَقْيال حِمْيَر بالأذواء نحو قولهم: ذو جَدَنٍ، ذو يَزَن، وفي الإسلام أيضاً ذو العَيْن، وذو الشّهادَتَيْن، وذو السِّماكين، وذو اليَدَين.

هذا كله تفخيم للشيء، وليس ذلك في لفظة «صاحب».

وبني على هذا الفرق أنه سبحانه قال في سورة «الأنبياء»: ﴿**وذا النّونِ**﴾[1] فأضافه إلى النّون، وهو الحُوت، وقال في سورة القلم: ﴿**وَلا تَكُن كَصاحب الحُوت**﴾[2]، قال: والمعنى واحد، لكنْ بين اللّفظين تفاوت كبير في حُسن الإشارة إلى الحالتين، وتنزيل الكلام في الموضعين، فإنه ذكر في موضع الثّناء عليه «ذو النّون»، ولم يقل: «صاحب النّون» لأن الإضافة بـ «ذي» أشرف من صاحب، ولفظ «النّون» أشرف من «الحوت» لوجود هذا الاسم في حروف الهجاء، أوائل السّور، وليس في اللفظ الآخر ما يشرّفه لذلك.

فالتفت إلى تنزيل الكلام في الآيتين يَلُحْ لك ما أشرنا إليه في هذا الغرض، فإن التّدبُّر لإعجاز القرآن، واجب مفترض»[3].



---

(١) الأنبياء: ٨٧.

(٢) القلم: ٤٨.

(٣) البرهان للزركشي: ٤/٢٧٩.

عيسى ـ المسيح ـ ابن مريم ـ كلمة الله:

١ـ عيسى عليه السّلام ورد في عدّة آيات كريمات فذكر منها:

قوله تعالى في النساء: ﴿**وَأَوحينا إلى إبراهيم ... وعيسى وأيوب**﴾(١).

وقوله تعالى في آل عمران: ﴿**إذ قال الله يا عيسى إنّي مُتوفّيك**﴾(٢)، وقد تكرر ذكر عيسى في القرآن ٢٥ مرّة(٣).

وعيسى: علم أعجميّ، فلذلك لم ينصرف.

وقد تكلم النّحويّون في وزنه واشتقاقه على تقدير كونه عربيّ الوضع. فقال سيبويه: وزنه: فِعْلى، والياء فيه ملحقة ببنات الأربعة كـ «ياء» مِعْزى، يعني بالياء الألف، سمّاها ياء لكتابتها بالياء.

وقال الفارسيّ: ألفه ليست للتأنيث كـ «ذِكْرى» بدلالة صرفهم له في النكرة.

وقال عثمان بن سعيد الصّيرفيّ: وزنه: «فِعْلَل» فالألف عنده أصليّة، بمعنى أنها منقلبة عن أصل.

وردّ عليه ابن الباذش بأن الياء والولو لا يكونان أصْلَيْن في بنات الأربعة(٤).

وقال العُكْبريّ: عيسى: فِعْلى من العَيْس، وهو بياضٌ يُخالطه شُقْرة(٥).

ويرد السّمين الحلبيّ على رأي أبي البقاء بأن هذا الرأي «ليس بمصيب، لأن الأعجمي لا يدخله اشتقاق ولاتصريف».

ثم نقل السّمين رأي الزمخشري المتمثل في أن «عيسى بالسّريانية: أيسوع»(٦).

وقال الجوهريّ: عيسى اسم عبرانيّ أو سُريانيّ، والجمع: العِيسَوْن بفتح السِّين.

وقال غيره: العِيسُون بضم السين، لأن الياء زائدة(٧).

---

(١) الآية: ١٦٣.

(٢) الآية: ٥٥.

(٣) انظر المعجم المفهرس: ٤٩٤، ٤٩٥.

(٤) الدر المصون للسمين الحلبيّ: ١/٤٩٣ ـ ٤٩٤.

(٥) إعراب القرآن للعكبري: ١/٤٩.

(٦) الدر المصون: ١/٤٩٤.

(٧) انظر اللسان: عيسى.

والنسب إليه: عيسَويّ، وإن شئت حذفت الياء فقلت: عيسِيّ.

قال الأزهريّ: كأن أصل الحرفْ من العَيَس، قال: وإذا استعملت الفعْل منه قلت: عَيِسَ يَعْيَس، أو عاس يَعِيسُ.

وقال الزّجاج: عيسى: اسم عجميّ، عُدل عن لفظ الأعجمية إلى هذا البناء، وهو غير مصروف في المعرفة، لاجتماع العجمة والتعريف فيه.

ومثال اشتقاقه من كلام العرب أن عيسى فِعْلى، فالألف تصلح أن تكون للتأنيث، فلا ينصرف في معرفة ولانكرة ويكون اشتقاقه من شيئين: أحدهما: العَيَس، والآخر: العَوْس وهو السّياسة، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها(١).

٢ ـ المَسيح ورد ذكرُه في القرآن، الكريم عدّة مرّات(٢) نذكر منها: قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿**اسْمُهُ المسيحُ عِيسى بْنُ مَرْيم**﴾(٣).

٣ ـ وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿**إنّا قَتَلْنَا المسيحَ عيسى بْنَ مَريم**﴾(٤).

وقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿**لَقَد كَفَرَ الّذين قالوا إن اللهَ هو المسيحُ بنُ مريمَ**﴾(٥)

وقد كثرت أقوال اللغويّين في اسم «المسيح».

فالأزهريّ يرى أن «المسيح» في أصلها كلمة عربيّة ومعناها: الصِّديق، وذكر الأزهريّ أن اللغويين لا يعرفون هذا، فلعلها من الكلمات التي درست فيما درس من كلام العرب واستدلّ بقول الكسائي: «قد درس من كلام العرب كثير».

ويرى ابن سيده هذا الرأي أيضاً، حيث ذكر صاحب اللسان: قال ابن سيده: «والمسيح عيسى بن مريم صلى الله على نبيّنا وعليهما، قيل: سمّي بذلك لصدقه».

وقال بعض اللّغويين: سُمّي مَسِيحاً، لأنه كان سائحاً في الأرض لا يستقرّ.

---

(١) اللسان: عيسى.

(٢) المعجم المفهرس: ٦٦٦.

(٣) الآية: ٤٥.

(٤) الآية: ١٥٧.

(٥) الآية: ١٧.

وقيل: سمّي مسيحاً، «لأنه كان يمسح بيده على العليل، والأكمه والأبرص، فَيُبْرئه بإذن الله».

وقال شمّر: سُمّي مسيحاً، لأنه مُسِح بالبركة.

وقال ابن عباس: سُمّي مسيحاً، لأنه كان لا يمسح بيده ذا عاهة إلاّ برئ.

قيل : سمي مسيحاً، لأنه كان أَمْسَح الرِّجل، ليس لرجله أَخْمص[1].

وقيل: سُمّي مسيحاً، لأنه خرج من بطن أمّه ممسوحاً بالدُّهن.

ومما يجدر ذكره أن نسجل التفرقة بين المسيح عيسى بن مريم والمسيح الدّجال، لأن كلاً منهما يحمل اسم المسيح، أمّا المسيح عليه السلام فقد بيّنا أقوال العلماء في معنى الاسم.

وأما المسيح الدّجال، فإنه سُمّي مسيحاً، لأنّ عينه ممسوحة عن أن يُبْصر بها.

وروى ابن الهيثم أنه قال: المسيح بن مريم: الصديق، وضدّ الصِّديق: المسيح الدّجال، أي الضِّلّيل الكذاب، خلق الله المسيحَيْن أحدهما ضد الآخر، فكان المسيح يبرئ الأكمه والأبرص، ويُحْيي الموتى بإذن الله وكذلك الدجال يحيي الميت، ويميت الحيّ، وينشئ السّحاب، وينبت النّبات بإذن الله، فهما مسيحان: مسيح الهُدى ومسيح الضّلالة.

يدل على ذلك ما ورد في الحديث: «أمّا مَسيح الضلالة» فكذا، فدلّ هذا الحديث على أن عيسى مسيح الهدى، وأن الدّجال مسيح الضلالة.

ولاأدري علام اعتمد أبو الهيثم على إنكار تسمية المسيح الدّجال بذلك، لأنه ممسوح العين، واكتفى فقط بأنه سمّي كذلك، لأنه مَسيح الضّلالة، وكلمة:«أمّا مسيح الضلالة» في الحديث ليست نصاً قاطعاً على أنه سمّي كذلك،لأنه كان ضالاً، فلا علاقة بين المسيح وبين الضّلالة.

ذلك لأن صاحب اللسان ذكر فيما ذكر أن المنذريّ قال: قال ابن الهيثم بقوله: «فقلت له: بلغني أن عيسى إنما سمّي مسيحاً، لأنه مُسِح بالبركة، وسمّي الدّجال مسيحاً، لأنه ممسوح العين، فأنكره» وقال قوله السابق.

---

(1) الأخمص: ما دخل من باطن القدم فلم يُصب الأرض.

مع أن الناظر إلى كتب الصحاح يجد أنه ممسوح العين، ويجد أنه أعور العين.

ففي حديث مسلم: «أنّ المسيح الدَّجّالَ أعورُ عَيْنِ اليُمْنى»[١].

والحديث الذي يدل على أنه ممسوح العين قوله ﷺ: « الدّجال مَمسوحُ العَين»[٢].

وروى بعض المحدّثين: «المِسِّيح» بكسر الميم والتشديد في الدّجال بوزن: «سِكّيت».

وروي عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «أراني اللهُ رجُلاً عند الكعبة آدم كأحسن مَنْ رأيت، فقيل لي: هو المسيح بن مريم، قال: وإذا برجل جَعْدٍ قَطِطٍ أعور العين اليُمنى كأنها عِنَبَةٌ طافية، فسألت عنه، فقيل لي: المِسِّيح الدّجال» على فِعِّيل[٣].

الألف واللام في المسيح:

ويبين السمين الحلبيّ أن الألف واللام في المسيح للغلبة كهي في الصَّعِق[٤]، والعَيُّوق[٥].

وفيه وجهان: أحدهما: أنه فَعيل بمعنى فاعل، محوّل منه مبالغة، فقيل: لأنه مسح الأرض بالسّياحَة..

وقيل: بمعنى مفعول، لأنه مُسِح بالبركة..

والثاني: أنّ وزنه مَفْعِل من السياحة.

وعلى هذا كله، فهو منقول من الصّفة[٦].

---

(١) انظر الجامع المفهرس لألفاظ صحيح مسلم رقم:٢١٢٧٣ وورد الحديث في مسلم في باب«الإيمان».

(٢) السابق رقم٢١٢٧٥ وورد الحديث في كتاب «الفتن».

(٣) انظر اللسان:«مسح».

(٤) الصَّعق: صفة تقع على كل من أصابه الصّعق.

(٥) العيّوق: اسم نجم.

(٦) الدرّ المصون:١٧٤/٣،١٧٥.

المسيح بين اللّقب والعلميّة والوصفيّة:

هناك ثلاثة آراء في كلمة «المسيح»، فمنهم من جعله عَلماً ومنهم من جعله لقباً، ومنهم من جعله صِفةً.

.القائلون بالعلميّة:

من هؤلاء أبو عبيد، يقول: أصله بالعبرانيّة «مسيح» فَغيّر. وعقب أبو حيّان على ذلك بقوله: «فَعَلى هذا يكون اسماً مُرتَجَلاً ليس مشتَقاً من المَسْح، ولا من السياسة».

وعلق السمين على هذا القول بقوله: قلت: «قوله: «ليس مشتقاً» صحيحٌ، ولكن لا يلزمُ من ذلك أن يكون مُرْتَجلاً، ولابدّ لاحتمال أن يكون في لغتهم منقولاً من شيء عندهم»[1].

.القائلون بالوصفيّة:

زعم بعضهم أن المسيح في قوله تعالى: ﴿**اسْمُه المسيحُ عيسى**﴾[2]. ليس باسمٍ لقبٍ له، بل هو صفة كالضّارب والظريف.. «وعلى هذا ففي الكلام تقديم وتأخير، إذ «المسيحُ صفة لـ «عيسى» والتقدير: اسمه عيسى المسيح، وهذا لايجوز، أعني تقديم الصفة على الموصوف» .

والخروج من هذا الإشكال هو في قول «السّمين» لكنه يعني هو صفة له في الأصل، والعرب إذا قدّمتْ ما هو صفة في الأصل جعلوه مبنياً على العامل قبله، وجعلوا الموصوف بدلاً من صفته في الأصل، نحو قوله:

★وبالطويل العُمر عُمْراً حيدرا ★[3]

الأصل: وبالعمر الطويل، هذا في المعارف، وأمّا في النكرات فينصبون الصّفة حالاً.

---

(١) الدر المصون: ١٧٤/٣،١٧٥.

(٢) آل عمران: ٤٥.

(٣) تتمة: ★كما اشترى المسلم إذ تنصّرا★

من شواهد الكشاف: ٣٩٤/٤، انظر الدر المصون: ٣١٩/١، ١٧٧/٣.

القائلون بأنه لقب:

من هؤلاء ابن الأنباري حيث قال: «وإنّما قُدِّم أيْ بُدِئ بلقبه، لأن المسيح أشهر من عيسى، لأنه قلّ أن يقع على سُمَيٍّ يشتبه به، وعيسى قد يقع على عدد كثير، فقدّم لشهرته، ألا ترى أنّ ألقاب الخلفاء أشهر من أسمائهم».

وقد علّق على ذلك السّمين بقوله: «فهذا يدلّ على أن المسيح عند ابن الأنباري لقبٌ لا اسم»(١).

٣ . ابن مريم:

ورد في عدة آيات كريمات، وتكرر ذكره فيها ٢٣مرة(٢) من ذلك في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَا عِيسى ابْنَ مَريم البيِّنات**﴾(٣).

ومن ذلك في سورة آل عمران قوله تعالى: ﴿**اسْمُه المسيحُ عيسى ابنُ مَرْيَم**﴾(٤).

ومن ذلك في سورة النساء قوله تعالى: ﴿**إنما المسيحُ عيسى ابنُ مَرْيَمَ**﴾(٥) .

ذكر المفسّرون في قوله تعالى: ﴿**وَآتينا عيسى ابْن مَرْيَم البَيِّنات**﴾ أنّ «ابن مريم» عطف بيان أو بدل، ومعنى ذلك انّ ابن مريم اسم مرادف لعيسى عليه السّلام.

ويذكر السّمين الحلبي: «يجوز أن يكون صفة إلاّ أن الأول أوْلى لأن ابن مريم «جرى مجرى العَلَم له».

«ومريم»: أصله بالسّريانية صفة بمعنى الخادم، ثم سُمّي به، فلذلك لم يَنْصرف.

وفي لسان العرب: مريم: هي المرأة التي تكثر مخالطة الرّجال، كالزّير من الرجال، وهو الذي يكثر مخالطتهن، قال رؤبة:

---

(١) الدر المصون: ١٧٧/٣.

(٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ٦٦٥.

(٣) الآية:٨٧.

(٤) الآية:٤٥.

(٥) الآية: ١٧١.

قلـــت لِزيـــرٍ لم تصلـــهُ مريَمُـــهْ   ضِلِّيـــل أهـــواء الصِّبَـــا يُنَدِّمُـــهْ [١]

فصار لفظ مريم مشتركاً بين اللّسانين، ووزنه عند النحويين: مَفْعَل لا فَعْيَل.

قـال الزمخشـريّ: لأن فَعْيلاً بفتـح الفـاء لم يثبـت في الأبنيـة، كمـا ثبـت نحـو: عِثْير[٢]، وعِلْيَب[٣].

وقد أثبت بعضهم: فَعْيلاً وجعل منه نحو: ضميْـد: اسـم مكـان وقـدْ بـين علـى القول بأصالة ميمه.

وقال السّمين: صحّة الياء في «مريم» على خلاف القيـاس، إذ كـان مـن حقّهـا الإعلال بنقل حركة الياء إلى الراء، ثم قلب الياء ألفاً نحـو: مَبـاع مـن البَيْـع، ولكنـه شذّ: مَزْيد، ومَدْين[٤].

وقال أبو البقاء العُكبري متحدثاً عن مريم ما نصّه:

«ومريم علم أعجميّ، ولو كان مشتقاً من رام يريم لكان مَرِيمـاً بسـكون اليـاء، وقد جاء في الأعلام بفتح الياء، وهو خلاف القياس»[٥].

وفي تفسير الألوسيّ: أن مريم معناها بالعبرية: الخادم وسُمّيت أم عيسى به، لأن أمها نذرتها لخدمة بيت المقدس.

وينكر الألوسيّ أن تكون كلمة «مريم» عربية، لأنها بالعربيّة: من تحـب محادثـة الرجال.. «ولا يناسب مريم أن يكون اسمهـا عربيـاً لأنهـا كـانت بريئـة مـن محادثـة الرجال، اللهم إلاّ أن يقال: سُمِّيت بذلك تَمْلِيحاً كما يسمّى الأسودُ كافوراً.

وقال بعض المحقّقين: لا مانع من تَسْميتها بذلك بناء على أنّ شأن من تخدم مـن النساء ذلك».

ويختم الألوسي تعليقه علـى هـذه الأقـوال بقولـه: «والأوْلى عنـدي أن التّسـمية وقعت بالعبريّ، لا بالعربيّ، بل يكاد يتعيّن ذلك كما لا يَخْفى على المنصف»[٦].

---

(١) ديوان رؤبة: ١٤٩ يمدح أبا العباس السّفاح.

(٢) العثير: التراب.

(٣) علق المحقق بأنه عُلَيْب بضم العين كما هو في الممتع: ٨٤، وهي اسم موضع.

(٤) انظر النصوص التي بين قوسين في الدر المصون: ١/٤٩٤، ٤٩٥.

(٥) إعراب القرآن للعكبري: ٤٩.

(٦) تفسير الألوسيّ: ١/٣١٦.

٤ ـ كَلِمَة الله:

وردت في آيتين كريمتين:

ـ في قوله تعالى، من سورة آل عمران: ﴿إِنّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمةٍ منه﴾[١].

ـ وفي قوله تعالى، من سورة النسّاء: ﴿وكَلِمَتُه ألقاها إلى مَرْيَمَ﴾[٢].

في الآية الأولى يقول السّمين الحلبيّ: «المراد بالكلمة هنا عيسى، سمّي كلمة لوجوده بها، وهو قوله: «كن فيكون» فهو من باب إطلاق السّبب على المُسبّب»[٣]

وأبو البقاء العكبري يقول: معنى «كلمته»: «مُنْشِئُه ومُبْتَدِعه»[٤].

ويسوق الألوسيّ في تفسيره جملة آراء منسوبة إلى العلمَاء، من هذه الآراء: «معنى كونه كلمة أنه حصل بكلمة «كن» من غير مادّة معتادة وإلى ذلك ذهب الحسن وقتادة.

وعند الغزالي«لكل مولود سبب قريب وبعيد:

فالأول المَنِيّ.

والثاني: قول: «كن»، ولما دلّ الدليل على عدم القريب في حق عيسى عليه السّلام أضافه إلى البعيد، وهو قول: كن إشارة إلى انتفاء القريب، وأوضحه بقوله سبحانه: ﴿ألقاها إلى مريم﴾ أي أوصَلَها إليها، وحصّلها فيها فجعله كالمَنِيّ الذي يُلْقى في الرَّحِم، فهو استعارة»[٥].

في ضوء هذا نقول: إن هناك أربعة مسمّيات لعيسى عليه السّلام، وهي كلمات مترادفة، كلّ كلمة منها أو مُسمًّى مُعَيَّناً منها بشير في وضوح إلى نبيّ الله عيسى عليه السّلام.

فعيسى: «المسيح» ، وعيسى: «ابن مريم»، وعيسى: «كلمة الله».



---

(١) الآية: ٤٥.

(٢) الآية: ١٧١.

(٣) الدر المصون: ٣/١٧٣.

(٤) إعراب القرآن للعكبري: ٢٠٤.

(٥) تفسير الألوسي: ٦/٢٤.

البَلد . القَرية . مِصْر . مكة . المدينة:

هذه أسماء مشتركة في معنى واحد، ولكن ألفاظها مختلفة وبيان ذلك:

١. بلد:

وردت مؤنثة «بلدة»، وجمعاً: «بـلاد»، فبلد ذُكِرَتْ في البقرة في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذا بَلَداً**﴾[1] وتكررت تسع مرّات.

و«بلدة» ذكرت في قوله تعالى من سورة الفُرقان: ﴿**وَلِنُحْيِيَ بِه بَلْـدة مَيْتـاً**﴾[2] وتكررت خمس مرات.

و«البلاد» ذكرت في قوله تعالى من سورة آل عمران: ﴿**لا يَغرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الّذين كَفَرُوا في البلاد**﴾[3]، وتكررت خمس مرات.

والبلد في اللّغة: كل مَوْضع أو قِطْعَةٍ من الأرض عـامرة كـانت أو غـير عـامرة، خالٍ أو مَسْكون، وفي الحديث «أعوذ بك من ساكن البلد».

وجمع بَلد: بلاد، وبُلْدان.

والبلد: مكّة تفخيماً لها كالنّجم والثّريّا.

وبَلَد بالمكان: أقام، يَتَبَلّدُ بُلوداً: اتخذه بلداً ولزمه.

وأبلَده إياه: ألزمه[4].

٢ . القرية:

وردت في القرآن الكريم مفردة، ومثنّاة وجمعاً:

ـ مفردة في قوله تعالى من سورة البقرة:

﴿**وَإِذْ قُلْنَا ادْخلُوا هذه الْقَرْيَةَ**﴾[5] . وتكرّر ذكرها مرات متعددّة.

---

(١) الآية: ١٢٦.

(٢) الآية: ٤٩.

(٣) الآية : ١٩٦.

(٤) انظر اللسان: «بلد».

(٥) الآية: ٥٨.

ـ ومثنّاة في قوله تعالى:

﴿وَقَالُوا لولا نُزِّلَ هَذَا القُرآنُ على رَجُلٍ من الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيم﴾[١].

ـ وجمعاً في قوله تعالى:

﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[٢]. وتكررت مرات متعددة.

والقرية بفتح القاف وكسرها لغتان، وهي: المصر الجامع. ويرى الأزهريّ في «التهذيب» أن المكسورة يمانيّة، ومن ثَمّ اجتمعوا في جمعها على القُرى، فجعلوها على لغة من يقول: كِسْوة وكُسىً. وقيل: هي القرية بفتح القاف، والكسر خطأ، والجمع على قُرىً نادر.

ومعنى القرية عند اللّغويين: المساكن والأبنية والضِّياع، وقد تطلق على المدن، وفي الحديث: « أُمِرْت بِقَرْيَة تأكل القُرى » هي مدينة الرسول ﷺ، ومعنى أكلها القرى: ما يفتح على يَدَي أَهْلها من المدن.

والنسب إلى قرية: قَرْئِي في قول أبي عمرو، وقَرَوِيٌّ في قول يونس.

وقول بعضهم: ما رأيت قَرَوِيّاً أفْصَحَ من الحجاج إنما نسبه إلى القرية التي هي المصر[٣].

٣ .المدينة:

وردت مفردة في قوله تعالى:

﴿إنّ هذا لمكرٌ مَكَرْتُمُوه في المدينة﴾[٤]. وتكرر ذكرها ١٤ مرّة.

وورد جمعاً في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسِلْ في المدائن حَاشِرين﴾[٥]. وتكرر ذكر المدائن ثلاث مرات.

والمدينة مشتقة من فعل مُمات، وهو من «مَدَنَ»، مدن بالمكان: أقام به، وهي على وزن فَعيلة، وتجمع على مدائن، ومُدْن، ومُدُن بالتّخفيف والتّثقيل، والنّسب

---

(١) الزخرف الآية: ٣١.

(٢) الأنعام الآية: ٩٢.

(٣) انظر اللسان: «قرى».

(٤) الأعراف الآية: ١٢٣.

(٥) الأعراف الآية: ١١١.

إليها: مدينيّ.

والمدينة قد تطلق على مِصْرَ، ففي قوله تعالى: ﴿إنّ هذا لَمكْرٌ مَكَرْتُموه في المَدِينة﴾[1].

قال الألوسيّ: «في المدينة» أي في مصر قبل أن يخرجوا إلى الميعاد[2].

٤ـ مدينة الرسول ﷺ ـ يثرب:

إذا أطلقت المدينة فالمراد بها: مدينة الرّسول ﷺ خاصة، غلبت عليها تفخيماً لها، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في الآيات التالية:

﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ من الأعراب مُنَافِقُون وَمِنْ أَهْلِ المدينة﴾[3].

﴿مَا كَانَ لأَهْلِ المَدِينةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ من الأعراب أنْ يَتَخَلَّفُوا عن رسول الله﴾[4].

﴿لَئِنْ لم يَنْتَهِ المنافِقُون والّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ والمُرْجِفُون في المَدينة لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾[5].

﴿يَقولون لَئِنْ رَجَعْنَا إلى المَدِينة لَيُخرِجَنَّ الأعَزُّ منها الأَذَلَّ﴾[6].

ويرادف المدينة: اسم يثرب الذي أطلق عليها، وذكر في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُم يَا أَهْلَ يَثْرِب لا مُقَامَ لَكُمْ﴾[7].

و«يثرب» النّسبُ إليها، يَثْرَبِيٌّ، ويَثْرِبيّ، وأَثْرَبي، وأَثْرِبِيّ.

---

(١) الأعراف: ١٢٣.

(٢) تفسير الألوسيّ: ٢٧/٩.

(٣) التوبة: ١٠١.

(٤) التوبة: ١٢٠.

(٥) الأحزاب: ٦٠.

(٦) المنافقون: ٨.

(٧) الأحزاب: ١٣.

وروي عن النبيﷺ أنه نهى أن يقال للمدينة يَثْرِب، وسمّاها طَيْبة، كأنه كره الثّرْب، لأنه فساد في كلام العرب[1].

* * *

(١) انظر اللسان: «ثرب».

بعل - زوج:

١. البعل:

ورد في سورة النّساء، في قوله تعالى:

﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً﴾(١)، وتكرّر ذكره ست مرّات.

والبَعْل: الزّوج، وسمّي الزوج بعلاً، لأنه سيّد المرأة ومالكها.

وفِعْلُهُ: بَعَل يَبْعَل بَعْلاً: إذا صار بَعْلاً للمرأة.

ويجمع البعل على: بِعَال، وبُعُول، وبُعُولة، قال الله تعالى:

﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحقُّ بِردِّهِنَّ﴾(٢)، والتاء في «بُعولة»، قال ابن الأثير: «لتأنيث الجمع».

ويجوز أن تكون مصدراً.

والأنثى: بَعْل وبَعْلة مثل: زوْج وزوجة.

والبَعْل والتّبعُّل: حُسْن العشرة من الزّوجين.

ويقال للرجل: هو بَعْل المرأة، ويقال للمرأة: هي بَعْلَة الزوج.

والبِعال: ملاعبة المرْء أهلَهُ. وقيل: البِعَال: النّكاح، ومنه الحديث الشريف في أيّام التشريق: إنها أيّام أكْلٍ وشُرْب وبِعال، والمباعلة المباشرة(٣).

٢. الزوج:

تكررت صيغة زوج مرات متعددة مفردة، ومثناة، وجمعاً.

فمن الإفراد قوله تعالى:﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَال زَوْجٍ﴾(٤).

ومن التثنية قوله تعالى:﴿ قُلْنَا احْمِلْ فيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَين﴾(٥).

---

(١) الآية : ١٢٨.

(٢) البقرة:٢٢٨.

(٣) اللسان:«بعل».

(٤) النساء:٢٠.

(٥) هود:٤٠.

ومن الجمع قوله تعالى:﴿**وَلَهُمْ فيها أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ**﴾[1].

والزوج: خلاف الفرد، يقال: زَوْجٌ أَو فَـرْدٌ، كما قالوا: شَفْع ووَتْرٌ. ويقال للاثنين: زوجان.

وعند ابن سيده: الزّوج: الفرد الذي له قرين، والزوج: الاثنـان وعنـده زوْجـاً، يقال:«زوجا حمامٍ» يعني: ذَكَرين أو أنثيين، وقيل: يعني ذكر وأنثى.

ولا يقال«زوج حَمامٍ»، لأن الزوج هنا هو الفرد، وقد أولعت به العامّة.

قال أبو بكر: العامة تخطئ، فتظن أن الـزوج اثنـان، وليـس ذلـك مـن مذاهـب العرب، إذ كانوا لا يتكلمون بالزّوج موحداً في مثل قولهم:«زَوْج حمامٍ»، ولكنهم يثنّون فيقولون: عندي زوجان من الحَمام يعني ذكراً وأنثى.

ويوقعون الزّوجين على الجنسـين المختلفـين نحـو : الأسـود والأبيـض ، والحُلْـو والحامض.

قال ابن سيده: ويـدلّ علـى أن الزوجـين في كـلام العـرب اثنـان قـول الله عـز وجلّ:﴿**وأَنّهُ خَلَقَ الزَّوْجينِ الذّكَر والأُنثى**﴾[2]. فكل واحدٍ منهما ـ كمـا تـرى ـ زَوْجٌ ذكراً كان أو أنْثى.

وكان الحسن يقول في قوله تعالى عز وجل:﴿**وَمِنْ كُلِّ شَيءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْـنِ**﴾[3]: السّماء زوج، والأرض زوج، والشّتاء زوج، والصّيف زَوْج، والنّهار زوج.

وجمع الزّوج: أزواجٌ، وأزاويج.

وقوله تعالى:﴿**ثمانِية أَزْواج**﴾[4] :أراد ثمانية أفرادٍ[5].



(١) البقرة:٢٥.

(٢) النجم:٤٥.

(٣) الذاريات:٤٩.

(٤) الأنعام الآية: ١٤٣.

(٥) اللسان:«زوج».

الكذب ـ الإفك ـ الزور ـ البهتان ـ الافتراء

١ـ الكذب:

تكرر في القرآن الكريم كثيراً أفعالاً وأسماءً، ومفرداً وجمعاً، وتذكيراً وتأنيثاً.

ومنه في آل عمران قوله تعالى: ﴿**وَيَقُولون على الله الكَذِبَ**﴾(١). والكذب نقيض الصدق.

يقال: كذَب يكْذِبُ كَذِباً وكِذْباً وكِذْبة، وكَذْبة، وكِذاباً، وكِذَّاباً.

ويقع صفة فيقال: رجل كاذب، وكَذّاب، وتِكْذاب، وكَذُوب، وكذُوبة، وكُذَبَة مثال: هُمَزَة، وكِذْبان، وكَيْذَبان، وكَيْذُبان، ومكْذِبان، ومِكْذَبانة، وكُذُبْذُبان، وكُذُبْذُب.

والكُذّب: جمع كاذب مثل راكعٍ ورُكّع.

والكُذُبُ: جمع كَذوبُ، مثل: صبور وصُبُر، ومنه قرأ بعضهم: ﴿**ولا تَقُولوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُم الكُذُب**﴾(٢) فجعله نَعْتاً للألسنة(٣).

٢ـ الإفك:

تكرر ذكره في القرآن الكريم كثيراً، وجاء بصيغ متعددة مثل: إفك: أفّاك ـ المُؤتفكة ـ المُؤتفكات.

من هذه الصيغ قوله تعالى: ﴿**إنَّ الّذين جاؤوا بالإفْك عُصْبَةٌ مِنْكُم**﴾(٤).

والإفك: الكذب، والأفيكة كالإفك.

وفعْلُه: أفَكَ يأفِكُ، وأفِك إفكا، وأُفُوكا، وأَفْكاً.

وفي التهذيب: أفَكَ يأفِكُ، وأفِكَ يأفَكُ: إذا كذب، وجمعه: أفائك. ويقع

---

(١) الآية: ٧٥.

(٢) النحل: الآية ١١٦ وهي قراءة معاذ، وابن أبي عبلة، ومسلمة بن محارب، انظر المحتسب ٢/١٢، ومعاني القرآن للفراء ٢/١٠٧، ومعاني القرآن للأخفش ٢/٣٨٦، ومجمع البيان للطبرسي ٦/٣٨٩.

(٣) اللسان: كذب.

(٤) النور: ١١.

صفة، فتتعدد صيغُه، ويقال: رجل أفّاك، وأفيك، وأُفوك: كذاب، والأفيكة: الكذبة العظيمة، والأفَك بالفتح مصدر قولك: أفَكَه عن الشيء يأفِكُه أفكاً: صرفه عنه، وقلبه(١).

٣ ـ الزور:

تكررت في القرآن الكريم أربع مرات منها قوله تعالى: ﴿**واجْتَنِبُوا قَوْلَ الزّور**﴾(٢).

وجاءت بصيغة واحدة في القرآن الكريم كله.

والزّور: الكذب والباطل، وقيل: الزُّور: شهادة الباطل. ويوصف به، فيقال: رجل زُورٌ، وقوم زُورٌ.

والتّزوير: تزيين الكذب.

والزّور في قوله تعالى: ﴿**والّذينَ لا يَشْهدُون الزُّور**﴾(٣): الكذب والباطل والتّهمة.

وقد تكرر ذكر شهادة الزور، وهي من الكبائر، فمنها قوله في الحديث الشريف: « عَدَلَتْ شهادةُ الزّور الشِّرْكَ بالله » وإنما عادلته لقوله تعالى: ﴿**والّذِين لا يَدْعُون مع الله إلهاً آخرَ**﴾(٤)، ثم قال بعدها: ﴿**والّذِين لا يَشْهَدُون الزُّور**﴾(٥).

٤ ـ البُهتان:

تكرر ذكره في القرآن الكريم ست مرات بصيغة واحدة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ **سُبْحانك هذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ** ﴾(٦) .

يقال: بهتُّ الرّجل أبْهتهُ بَهْتاً: إذا قابلته بالكذب، والألف والنون في: «بهتان» زائدتان.

---

(١) اللسان: «كذب».
(٢) الحج: الآية ٣٠.
(٣) الفرقان: ٧٢.
(٤) الفرقان/٦٨.
(٥) اللسان: زور.
(٦) النور: الآية ١٦.

ويقال: بهَتَ فلانٌ فلاناً: إذا كذب عليه.

والبُهْت والبُهَيْتَةُ: الكذب، وفي حديث الغيبة: «وإن لم يكن فيه ما نقول فقد بَهتّه: أي كذبت، وافتريت عليه»(1).

٥. الافتراء:

اسم المفعول منه: مُفْترًى، واسم الفاعل: مُفْتَرٍ، واسم غير المشتق: «فرِياً»(2) وصِيَغُهُ الفعليّة في القرآن الكريم أكثر من صيغهِ الاسمية، ومن صِيَغِه الاسمية قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فرِيّاً**﴾(3) .

والفِرْية: الكذب، يقال: فَرى كذباً فَرْياً وافتراه: اختلقه.

قال الليث: يقال: فرى فلان الكذب يفريه: إذا اختلقه، والفِرْية من الكذب.

وفي التنزيل: ﴿**أم يقولون افتراه**﴾(4) أي اختلقه.

والفِرَى: جمع فِرْية، وهي الكذبة، واسم التفضيل منه: أَفْرَى أي أكذب.

وفي حديث بيعة النّساء: ﴿**ولا يَأْتِين ببُهْتان يَفْتَرِينَهُ**﴾(5) ، هو افتعال من الكذب.

وفي قوله تعالى: ﴿**لقد جئْت شيئاً فَرِيّاً**﴾، قيل: لقد جئت شيئاً فريّاً أي مصنوعاً مُخْتَلقاً(6).

٦. الاختلاق:

لم ترد منه في القرآن الكريم إلا صيغة واحدة، وهي «اختلاق» في قوله تعالى: ﴿**إنْ هذا إلاّ اخْتِلاقٌ**﴾(7).

والْخَلْق: الكذب، وخلق الكذب والإفك يَخْلُقهُ، وتَخلّقه، واختلقه، ويقال: هذه قصيدة مخلوقة، أي منحولة، أي منسوبة إلى غير قائلها، ومنه في قراءة قرآنية:

---

(1) اللسان: بهت.

(2) من قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جئت شيئاً فَرِياً**﴾ مريم:٢٧.

(3) مريم : ٢٧.

(4) السجدة: ٣.

(5) الممتحنة: ١٢.

(6) اللسان: «فرا».

(7) ص : ٧.

﴿**إنْ هذا إلاّ خُلُقُ الأولين**﴾[1] فمعناه: كذب الأولين. قال الفراء: «من قرأ خلْق الأولين» أراد اختلاقهم وكذبهم[2].



(١) الشعراء: ١٣٧، وهي قراءة أبي عمرو وابن كثير والكسائي وغيرهم، انظر التبيان للطوسي ٨/٤٢، والحجة لأبي زرعة ٥١٨، والحجة لابن خالويه ٢٦٨.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/٢٨١، واللسان: خلق.

العَقْل ـ الحِجْر ـ الألباب ـ النُهى:

١ ـ العقل:

من الجدير بالذكر أن الأفعال: عَقَلَ ـ يَعْقِل ـ تعقِل ـ نَعْقِل وجدت بهذه الصيغ المتعددة في القرآن الكريم، و لم يرد «العقل» اسماً في القرآن الكريم.

٢ ـ الحِجْر:

ورد في سورة الفجر من الآية الخامسة، وهي قوله تعالى:

﴿**هل في ذلك قَسَمٌ لذي حِجْر**﴾، و لم يرد بمعنى العقل إلا في هذه الآية فقط.

والحِجْر في اللغة: العقل واللُّبُّ لإمساكه، ومنعه، وإحاطته بالتمييز، وفي التنزيل: ﴿**هل في ذلك قَسَمٌ لذي حِجْرٍ**﴾[١].

٣ ـ اللّب:

لم يرد في القرآن الكريم إلا مجموعاً، من ذلك قوله تعالى: ﴿**ولَكُم في القِصَاصِ حياةٌ يا أُولي الألبابِ لَعَلَّكم تَتَّقُونَ**﴾[٢].

والألباب: جمع لُبّ، وهو العقل الخالي من الهوى، سُمّي بذلك لأحد وجهين: إما لبنائه من: لَبَّ بالمكان: أقام به، وإما من اللُّباب، وهو الخالص.

يقال: لَبُبْت بالمكان، ولَبِبْتُ بضم العين وكسرها[٣].

٤ ـ النُّهى:

ذُكر في القرآن الكريم مرتين فقط في سورة «طـه»: في قوله تعالى:

﴿**كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعامَكم إنّ في ذلك لآياتٍ لأُولي النُّهى**﴾[٤]

---

(١) الفجر : ٥.

(٢) البقرة: ١٧٩.

(٣) الدر المصون للحلبي: ٢/٢٥٨.

(٤) الآية:٥٤.

وفي قوله تعالى: ﴿إنّ في ذَلك لآياتٍ لأُولي النُّهى﴾[1]

والنُّهيةُ: العقل بالضم، يكون واحداً وجمعاً، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح. ومن هنا اختار بعضهم أن يكون «النُّهى» جمع نُهْية.

وفي الحديث: «لِيَلِيني منكم أولو الأحلام والنُّهى»[2] هي العقول والألباب، وفي حديث أبي وائل: «قد علمت أن التَقِيَّ ذو نُهْية» أي ذو عقل[3].

* * *

(١) طه: ٥٤، ١٢٨.

(٢) اللسان: «نهى».

(٣) انظر صحيح مسلم «باب الصلاة»، وانظر الجامع المفهرس لألفاظ صحيح مسلم رقم ٢٥٣٣٦.

الثعبان ـ الحيّة ـ الجانّ :

١ ـ الثعبان:

وردت كلمة «ثعبان» في آيتين كريمتين من القرآن الكريم: الآية الأولى:

﴿ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ﴾[١]

الآية الثانية: هي الآية الأولى نفسها [الشعراء ٣٢].

والثعبان في اللغة: الحيّة الضّخمُ الطويل الذّكَر خاصةً. وقيل: كل حيّة ثعبان، والجمع: ثعابين.

والثُّعبان في الآيتين الكريمتين: الكبير من الحيّات.

فإن قال قائل: كيف جاء ﴿فإذا هي ثعبانٌ مبينٌ﴾، وفي موضع آخر ﴿تَهْتزُّ كأنها جَانٌّ﴾[٢]، والجانّ: الصّغير من الحيّات؟ فالجواب في ذلك أنّ خَلْقَها خَلْق الثّعبان العظيم، واهتزازها وحركتها وخفّتها كاهتزاز الجانِّ، وخفّته.

وقال الضّحاك في تفسير الآية المتقدم ذكرها: الثعبان: الحيّة الذّكَر. ويرى قطرب أن الثُّعبان هو: الحيّة الذكر الأصفر الأشعر وهو من أعظم الحيّات [٣].

٢ ـ الحيّة:

ذكرت مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿فإذا هي حيّة تسعى﴾[٤] والحيّة في اللغة: الحَنَشُ المعروف، واشتقاقه من الحياة في قول بعضهم.

واستدلّ سيبويه على ذلك بقوله: «والدليل على ذلك قول العرب في الإضافة إلى حيّة بن بهدلة: حَيَوِيّ، فلو كان من الواو لكان حَوَوِيّ، كقولك في الإضافة إلى «لَيّة» :«لَوَوي»[٥].

---

(١) الأعراف:١٠٧.

(٢) القصص: ٣١.

(٣) اللسان: «ثعب».

(٤) طـه: ٢٠.

(٥) انظر سيبويه: ٣/٣٤٥ هارون.

قال بعضهم: فإن قلت: فهلاّ كانت الحيّة مِمّا عينه واو استدلالاً بقولهم: رجل حوّاء، لظهور الواو عيناً في حواء ؟ فالجواب أن أبا عليّ: ذهب إلى أن حيّة وحواء: كـ «سِبَط» و «سِبَطْر»[1]، و «لؤلؤ» و «لأآل»، و«دَمِث» و«دَمْثر» [2]، و«دِلاص» و«دُلامص»[3] في قول أبي عثمان: «وإنّ هذه الألفاظ اقتربت أصولها، واتّفقت معانيها، وكل واحد لفظه غير لفظ صاحبه، فكذلك حيّة مما عينه ولامه ياءان، وحواء مما عينه واو ولامه ياء».

والحيّة: تكون للذكر والأنثى، وإنما دخلته الهاء، لأنه واحد من جنس مثل بطة ودَجاجة، على أنه قد روي عن العرب: «رأيت حياً على حيّة»[4].

والحاوي: صاحب الحيّات، والحيّوت: ذَكَر الحيّات.

الجانّ:

ورد في سورتين في سورة النمل: ﴿**كَأَنّها جَانٌّ ولّى مُدْبِراً**﴾[5]

والجانّ ضَرْبٌ من الحيّات، أكحل العينين، يضرب إلى الصفرة لا يؤذي، وهو كثير في بيوت الناس.

وجمعه: جِنّان. وفي الحديث: « أنه نهي عن قَتْل: الجِنّانِ »[6].

قال : هي الحيّات التي تكون في البيوت، واحدها: جَانّ، وهو الدّقيق الخفيف.

وأبو عمرو يقول في جمع «جان» : «جَوَانّ».

قال الزجاج: ومعنى الجان: «أن العصا صارت تتحرّك كما يتحرّك الجانّ حركة خفيفة»[7].



(١) السبطر: الشهم، والأسد وجمال سِبَطْرات: طويلات.
(٢) دَمْثر كجَعْفَر: السهل من الأرض.
(٣) دُلامَص: البراق، وذهبٌ دُلامص: لمّاع.
(٤) انظر لسان: حيي.
(٥) النمل:١٠، والقصص:٣١.
(٦) انظر صحيح مسلم باب السلام، وانظر الجامع المفهرس رقم ٣٥٠٨.
(٧) اللسان: «جن».

العام. الحول. السنة. الحجّة:

١ . عام:

ورد مفرداً في عدة آيات، ومثنًى في آية واحدة:

فمن المفرد قوله تعالى: ﴿فَأَماته اللهُ مئة عام﴾(١)

والمثنّى قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُه في عَامَيْن﴾(٢)

والعام في اللغة: الحَوْل، يأتي على شَتْوة وصَيْفة. وجمعه: أعوام، ولا يكسّر على غير ذلك.

٢ . الحوْل:

لم يرد إلاّ في آية واحدة من سورة البقرة: ﴿ مَتاعاً إلى الْحَوْلِ ﴾(٣) .

والحوْلُ: سنة بأسرها، والجمع: أحوال، وحُؤول، وحُوول حكاها سيبويه.

وحال عليه الحوْل حَوْلاً وحُؤلاً: أتى(٤).

٣ . سَنَة:

وردت في عدة آيات مفردة، ومجموعة.

ـ مفردة في قوله تعالى: ﴿ يَوَدُّ أَحَدُهُم لَوْ يُعَمَّر أَلْفَ سَنَةٍ ﴾(٥)

ـ وجمعاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَد أَخَذْنَا آل فِرْعَونَ بالسِّنِين﴾(٦)

والسَّنَة في اللغة: واحدة السِّنين.

قال ابن سيده: السّنة العام، وهي منقوصة الآخر، والذاهب منها يجوز أن يكون هاءً، وواواً بدليل قولهم في جمعها سَنهات، وسنَوَات.

(١) البقرة:٢٥٩.

(٢) لقمان:١٤.

(٣) الآية : ٢٤٠.

(٤) اللسان: «حول».

(٥) البقرة:٩٦.

(٦) الأعراف:١٣٠.

والسّنة مطلقة: السّنة المُجْدبة، وأوقعوا ذلك عليها إكباراً لها واستطالة، يقال: أصابتهم السَّنة.

٤ ـ الحِجّة:

وردت مجموعة فقط في سورة القصص: [١] ﴿عَلَى أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ والحِجَّة في اللغة: السّنة، والجمع: حِجج[٢].



(١) الآية: ٢٧.

(٢) اللسان: حجج.

الرَّيْبُ . الشّك :

١. الرّيب:

تكررت كلمة الرّيب اسماً وفعلاً واشتقاقاً:

رَيْب ـ مُريب ـ مرتاب ـ ارتاب ـ يرتاب.

والذي نريده هنا هو الأسماء مشتقة أو غير مشتقة.

فمن الأسماء، قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الكتابُ لارَيْبَ فيه**﴾(١).

ومن المشتقات قوله تعالى: ﴿**مَنّاعٍ للخير مُعْتَدٍ مُريب**﴾(٢).

والرّيب: الشك مع تهمة: قال عبد الله بن الزّبعْرى:

ليس في الحقّ يا أميمة رَيْبٌ ... إنما الرّيْبُ ما يقول الكذوبُ(٣)

والزمخشريّ يحلل الرّيب تحليلاً دقيقاً فيقول: هو قلق النفس واضطرابها، ومنه الحديث: «دع ما يَرِيبُك إلى ما لا يريبك (٤)» وأنه ﷺ مرّ بظبي خائف فقال : «لا يُرِيْبهُ أحد»(٥).

ويقول السّمين الحلبيّ: «ليس قول من قال: الرّيب: الشك مطلقاً ليس بجيّد»(٦).

وقال بعضهم: في الريب ثلاثة معان:

أحدها: الشك، قال ابن الزّبعرى:

★ليس في الحقّ يا أميمةُ رَيْبٌ★

وثانيها: التّهمة، قال جميل بثينة:

---

(١) البقرة:٢.

(٢) ق:٢٥.

(٣) الدر المصون:٨٦/١، وليس في شعر عبد الله بن الزّبعرى الذي جمعه الدكتور يحيى الجبوري، نشر مؤسسة الرسالة.

(٤) البخاري شرح فتح الباري، باب البيوع ٢٩١/٤.

(٥) انظر النسائي: باب المناسك/٧٨ برواية: لايريبه أحد.

(٦) الدر المصون:٨٦/١.

بثينــةُ قــالت: يــا جَميــلُ أرَبْتَــني   فقلـتُ: كِلانـا يـا بُثَيْـنُ مُرِيــبُ(١)

وثالثها: الحاجة، قال:

قَضَيْنَـا مــن تهامــة كُــلّ رَيْــب   وخيــبرَ ثــم أجْمَعْنــا السُّــيوفا(٢)

٣.الشكّ:

لم يرد في القرآن إلا بصيغة واحدة، وهي: «شَكٌّ» وليس هناك صيغ أخرى من هذه المادة، وقد تكرر ذكره ١٥ مرّة. ومنه قوله تعالى:﴿**وَإنَّ الَّذِين اخْتَلَفُوا فيه لفي شَكّ منه**﴾(٣).

والشك في اللغة: نقيض اليقين، وجمعه: شُكوك وفعله: شكّ، يقال: شَكَكْتُ في كذا، وتشَكَّكْت.

وشكّ في الأمر يشكّ شَكّاً، وشكّكَه فيه غيره.

وفي الحديث:«أنا أولى بالشّكّ من إبراهيم»(٤)،لّما نزل قوله:﴿**أَولم تُؤمِنْ قال بَلَى**﴾(٥).

قال قوم لما سمعوا الآية: «شكّ إبراهيم ولم يَشُكّ نبيُّنا» فقال ﷺ تواضعاً منه، وتقديماً لإبراهيم على نفسه: «أنا أحق بالشكّ من إبراهيم، وأنا دونه، فكيف يشك هو؟»(٦).

أي أنا لم أشك وأنا دونه، فكيف يشك هو؟



(١) ديوان جميل: ١٢٩. وانظر تفسير القرطبي١/١٥٩.

(٢) البيت لكعب بن مالك. انظر اللسان: ريب، والقرطبي١/١٥٩، والدر المصون:١/٢٦٠.

(٣) النساء: ١٥٧.

(٤) في البخاري، باب الأنبياء برواية: نحن أحق بالشك الخ.

(٥) البقرة: ٢٦٠.

(٦) ورد في صحيح مسلم رقم١٠٥٠٤«نحن» مكان: «وأنا».

«ركزاً» ـ «همساً»:

أ ـ «ركزاً»:

لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن الكريم، في قوله تعالى:﴿أَو تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزاً﴾(١).

وفعلها: رَكز، وما تصرف منه لم يرد في القرآن الكريم.

ركزاً: من الوجهة اللغوية:

الرِّكز: الصوت الخفيّ، وقيل: هو الصوت ليس بالشديد.

قال الفراء: الرّكز: صوت الإنسان تسمعه من بعيد(٢).

وفي الألوسيّ: أصل الرّكز: هو الخفاء، ومنه رَكَزَ الرّمح: إذا غيّب طرفه في الأرض.

والرِّكاز: المال المدفون.

وخصّ بعضهم الرّكز بالصوت الخفيّ دون نطق بحروف ولا فمٍ والأكثرون على الأول.

وخصّ الصّوت الخفيّ، لأنه الأصل الأكثر، ولأن الأثر الخفيّ إذا زال فزوال غيره بطريق الأولى.

ومعنى الآية:« أهلكناهم بالكليّة بحيث لا ترى منهم أحداً، ولا تسمع من يخبر عنهم، ويذكرهم بصوت خفيٍّ»(٣).

ب ـ «همساً»:

لم ترد إلاّ مرة واحدة في قوله تعالى:﴿فلا تَسْمع إلاّ هَمْساً﴾(٤).

ـ **همساً**: من الوجهة اللغوية:

الهمس: الخفيّ من الصوت.

وفي قوله تعالى: ﴿فَلا تَسْمع إلاّ هَمْساً﴾ قال في التهذيب: «يعني به ـ والله

---

(١) مريم:٩٨.

(٢) اللسان: «ركز».

(٣) تفسير الألوسي:١٤٤/١٦.

(٤) طه:١٠٨.

أعلم ـ خفق الأقدام على الأرض».

وقال الفرّاء: يقال: إنه نَقْلُ الأقدام إلى المحشر ويقال إنه الصوت الخفيّ.

وروي عن ابن عباس: أنه نَقْلُ أخفاف الإبل.

ومما يدلّ على أنَّ الهمس هو الصوت الخفيّ ما جاء في الحديث الشريف: «كان إذا صلى العصر هَمَس» وفي حديث آخر «فجعل بعضنا يهمس إلى بعض»(١).

والهمس: وسوسة الشيطان. روي عن النبيﷺ أنه «كان يتعوذ بالله من هَمْز الشيطان ولمْزه وهَمْسه»(٢).

من هذا الذي قدمت نستطيع أن نقول: إن ركزاً وهمساً كلمتان مترادفتان، لأن كلتيهما تعني الصوت الخفيّ على قول الأكثرين.



(١) اللسان: «همس».

(٢) صحيح مسلم باب المساجد، وانظر الجامع المفهرس رقم٢٤١٣٧.

هامدة ـ خاشعة:

أ ـ هامدة:

لم ترد في القرآن الكريم إلاّ مرة واحدة في قوله تعالى:﴿ **وَتـرى الأرضَ هـامِدةً فإذا أنزَلْنا عليها الماء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ** ﴾[1].

هامدة من الوجهة اللغوية: يقال: هَمَدَتْ أصواتُهم: أي سكتت.

قال ابن سيده: هَمَدَ يهمُدُ هُمُوداً فهو هامِدٌ، وهَمِدٌ، وهميدٌ: مات.

وأهمد: سكت على ما يكره. قال الرّاعي:

وإني لأحْمي الأنْفَ من دون ذِمَّـتي إذا الدَّنِس الواهي الأمانةَ أهْمَـدا[2]

ومن معانيها: الموت، كما همدت ثمود وفي حديث مصعب بن عمير كاد يَهمِدُ من الجوع، أي هلك.

وهمدت النار تهمدُ هُموداً: طُفئت طفوءاً، وذهبت البتّةَ فلم يبنْ لها أثر.

﴿**وتـرى الأرض هـامدة**﴾ ، معناهـا: جافـة ذات تـراب، وأرض هـامدة: مُقْشَعِرة لا نبات فيها إلا اليابس المتحطّم.

وقيل: الهامد: الباقي من كل شيء[3].

وفي تفسير الألوسيّ: «هامدة»: أي ميّتة يابسة.

يقال: همدت الأرض: إذا يَبستْ، ودَرَسَت.

وهَمَد الثوب: إذا بلي، قال الأعشى:

قـالت قتيلـةُ مـا لِجِسْـمِك شـاحباً وأرى ثيـابَك باليـاتٍ هُمّـدا[4]

وأصله من هَمدت النار: إذا صارت رماداً[5] .

---

(١) الحجّ: ٥ .

(٢) ديوان الراعي النميري:٨٩.

(٣) اللسان: «همد».

(٤) في ديوانه٥٦: «ما لجسمك سائياً» مكان: «شاحباً» أي تسيء إلى كل من يشاهدك.

(٥) تفسير الألوسي١١٨/١٧.

ب ـ خاشعة:

تكررت مادة «خشع» في القرآن الكريم مرات متعددة:

وردت فعلاً ماضياً في قوله تعالى:﴿وَخَشَعَتِ الأَصْواتُ للرحمن﴾[1] وفعلاً مضارعاً في قوله تعالى:﴿أَلم يأنِ للّذين آمنوا أن تَخْشَع قُلُوبهم﴾[2].

ووردت مصدراً في قوله تعالى:﴿وَيَزِيدُهم خُشوعاً﴾[3].

ووردت اسم فاعل مجموعاً جمع مذكر في قوله تعالى:﴿هم في صَلاتِهم خَاشعون﴾[4].

ومجموعاً جمع مؤنث في قوله تعالى:﴿والخاشعين والخَاشِعات﴾[5].

ووردت جمع تكسير في قوله تعالى:﴿خُشّعاً أبْصارُهم﴾[6].

من الوجهة اللغوية:

يقال: خَشَع يَخْشَعُ خُشوعاً: رمى ببصره نحو الأرض، وغضّه وخفض صوته.

وخشع بصره: انكسر.

وقيل: الخشوع: قريبٌ من الخضوع، إلاّ أن الخضوع في البدن وهو الإقرار بالاستخذاء.

والخشوع في البدن، والصوت، والبصر كقوله تعالى:﴿خاشعة أبصارهم﴾[7].

وخشعت الأصوات: سكنت، وكل ساكن خاضع خاشع. والتخشّع نحو التضرّع.

والخشوع: الخضوع، والتخشّع: تكلّف الخشوع.

وبالمقارنة بين «هامدة» و«خاشعة» نجد أن الجامع بينهما هو السكون، وعدم الحركة، فإذا كان من معنى الهمود: الموت، فإن هذا المعنى ملحوظ أيضاً في الخشوع، قال الزمخشري: «أرض خاشعة غير ممطورة، وحشيشة خاشعة يابسة ساقطةٌ على الأرض، وخشع الورق: ذبل، وسنام خاشع، قال ذو الرمة:

بالصُّهْبِ ناصبَةِ الأعناق قد خَشَعت … من طُولِ ما وَجَفَتْ أشْرافُها الكومُ[8]»

---

(١) طه: ١٠٨.

(٢) الحديد: ١٦.

(٣) الإسراء: ١٠٩.

(٤) المؤمنون: ٢.

(٥) الأحزاب: ٣٥.

(٦) القمر: ٧.

(٧) القلم: ٤٣ .

(٨) ديوان ذي الرّمة: ٦٥٦، وانظر أساس البلاغة للزمخشري «خشع».

الفصل الثّالث

نماذج من :

التّرادف في الأفعال

الترادف في الأفعال:

كما وقع الترادف بين الأسماء، فقد وقع أيضاً في الأفعال.

ومن صور الترادف في الأفعال في القرآن الكريم ما يلي:

جاء - أتى:

أ - جاء:

لم ترد في القرآن الكريم إلاّ فعلاً ماضياً فقط، ولم يرد منها مشتقّ في القرآن الكريم كُلّه.

وتنوّع هذا الفعل بالنسبة للضمائر الملحقة به، ولتاء التأنيث فقد وردت: جاء - جاءت - جاءتك - جاءته - جاءتنا - جاءتهم - جاءكم - جاءنا - جاءهم - جاؤوا - جاؤوكم - جاؤوها - جئتَ - جئتِ - جئتُك - جئتكُم - جئتم - جئتمونا - جئتهم - جئنا - جئناك - جئناهم.

وجاءت مرة واحدة مبنية للمفعول في قوله تعالى:

﴿وجيءَ بالنّبيّين والشُّهداء﴾(1).

وجاءت كذلك مرة واحدة مقرونة بالهمزة في أولها في قوله تعالى:

﴿فأجَاءَها المخاض﴾(2).

من الوجهة اللغوية:

جاء بمعنى: أتى، قال اللسان: «جَيَأَ»: المجيء: الإتيان، وجاء يجيء جَيْئةً، وهو بناء المرّة الواحدة إلاّ أنه وضع موضع المصدر مثل: الرّجْفة، والرّحمة.

والاسم: الجِيْئَة.

وأجاه إلى الشيء جاء به، وألجاه، واضطرّه إليه.

قال زهير:

وجارٍ سار مُعْتمداً إليكمْ أجَاءَتْه المخافَةُ والرّجاءُ(3)

---

(1) الزُّمَر:69.

(2) مريم:23.

(3) ديوان زهير:13.

قال الفراء: أصله من جئت، وقد جعلته العرب إلجاءً.

وفي المثل:«شرّ ما أجاءَك إلى مُخّة عُرقوبٍ»[1].

قال الأصمعي: وذلك أن العرقوب لامخّ فيه، وإنما يحوج إليه من لا يقدر على شيء.

وجاء بمعنى صار، ومنه قولهم:«ما جاءت حاجتك»[2] أي ما صارت... وإنما صُيِّر جاء بمنزلة كان في هذا الحرف لأنه بمنزلة المثل، كما جعلوا «عسى» بمنزلة «كان» في قولهم: «عسى الْغُويْرُ أبْؤساً»[3].

ومن جاء جاءت كلمة: مُجيّأ، والُمجيّأ كما قال ابن السّكّيت: امرأة مُجيّأة: إذا أُفْضيتْ، فإذا جومعت أحدثت.

ورجلٌ مُجَيّأ: إذا جامع سلح.

وبين الفراء سر الهمزة في قوله تعالى: **﴿فأجَاءَها المخاضُ إلى جِذْعِ النّخلة﴾**[4] فقال: هو من «جئت» كما تقول: فجاء بها المخاض، فلما أُلْقيتْ الباء جُعِل في الفعل ألف كما تقول: أتيتك زيداً تريد بزيد[5].

ب. أتى:

تكرّرت في القرآن الكريم كثيراً، وشغلت مادتها صفحات متعدّدة من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، من الصفحة الرابعة إلى الصفحة الحادية عشرة، ومعظم ما ورد من مادتها كان أفعالاً موزّعة بين الماضي والمضارع والأمر والتذكير والتأنيث، وإلحاق الضمائر، والبناء للمعلوم والمفعول، وممّا نلحظه أن صيغ الأسماء

---

(١) انظر كتاب الأمثال لأبي عبيد: ٣١٢ قال: وذلك أن العرقوب لامخ فيه، فليس يحتاج إليه إلا من لا يقدر على شيء، قال أبو عبيد: قد يضرب هذا المثل لكل مضطر إلى ما لاخير فيه.

(٢) يجوز في «حاجتك» الرفع والنصب، انظر ذلك في همع الهوامع٢/ ٧٠ بتحقيقي.

(٣) انظر «فصل المقال»:٤٢٤، قال الأصمعيّ: أصل هذا أنه كان غار فيه ناس، فانهار عليهم، وأتاهم فيه عدو فقتلوهم، فصار مثلاً لكل شيء يخاف أن يأتي منه شر، ثم صغر الغار، فقيل: غوير.

(٤) مريم: ٢٣.

(٥) اللسان: «جيأ».

من هذه المادة قليلة جداً بالنسبة لصيغ الأفعال.

فقد ورد من أسماء الفاعلين: لـ «آت» ، «آتية»: مؤتون، ومن المصدر: إيتاءً، ومن اسم المفعول: «مأتِيّا»(1).

أتى من الوجهة اللغوية:

في اللسان: أتى: الإتيان: المجيء، أتيتُه أتْياً، وأُتِياً، وإتياً، وإتياناً: جئته، قال الشاعر:

فاحْتَل لنفسك قَبْل أتْي العَسْكر(2)

وأتى بمعنى كان، وفي التنزيل العزيز:

﴿ولا يُفلح السَّاحرُ حَيْثُ أتَى﴾(3)، قالوا معناه: حيث كان.

وأتى بمعنى رجع، ومنه قوله تعالى:﴿أيْنما تَكونوا يَأتِ بِكُمُ اللهُ جَميعاً﴾(4).

قال أبو إسحاق: معناه يرجعكم إلى نفسه.

وأتى بمعنى ذهب، يقال: يُؤتى دونه، أي يذهب به، ويغلب عليه، قال:

ـَى دُونَ حُلْوِ العَيشِ حَتى أَمَرَّهُ ـُوبٌ على آثارهنّ نُكُوبُ(5)

أي ذهب بحلو العيش.

وأتى بمعنى أنذر، قالوا: «قَدْ أُتيتَ يا فلان»: إذا أُنذِر عدواً، أشرف عليه.

أتى بمعنى فَعل، يقال: أتى الأمر والذّنب: فعله.

آتى بمعنى أعطى، وقد قرئ:﴿وإنْ كان مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أتَيْنا بِها﴾(6) و«آتينا بها»، فـ«أتينا»: جئنا، و«آتينا»أعطينا، وقيل: جازينا.

آتى بمعنى وافق، يقال: آتيته على ذلك الأمر مؤاتاة: إذا وافقته وطاوعته.

تأتّي: ترفّق. قال الأصمعيّ: «تأتّى فلان لحاجته: إذا ترفّق لها وأتاها من

---

(1) انظر المعجم المفهرس: 11.

(2) من شواهد اللسان: «أتى» .

(3) طه: 69.

(4) البقرة: 148.

(5) من شواهد اللسان: «أتى» .

(6) الأنبياء:47.

وجهها»[1].

وفي ضوء الأمثلة التي سقتها في هاتين المادتين:«جاء ـ أتى» نستطيع أن نقول: إنّ بينهما التقاءً في بعض المعاني، وافتراقاً في البعض الآخر، فإذا كان السّياق يقتضي أن يكون أحدهما مثل الآخر في المعنى، قلنا: إنهما مترادفان في هذا المعنى، أما إذا كان السّياق يقتضي التفرقة بينهما قلنا: إنهما في هذه الحالة غير مترادفين.

* * *

---

(١) اللسان:«أتى».

أرسل . بعث:

أ . أرسل:

مادة أرسل استوعبت ثماني صفحات من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وقد أخذت مادة:«أرسل» مساحة واسعة من هذا المعجم.

وتعدّدت صيغ هذا الفعل: فمنها الماضي المسند إلى الضمائر: أرسلتُ ـ أرسلتَ ـ أرسلنا ـ الخ، ومنها المضارع: يرسل ـ نرسل، ومنها، الأمر: أرْسِلْ ـ أرْسِلْنا، ومنها المبني للمفعول: أُرْسِلوا.

ووردت الأسماء بصيغ متعدّدة مفردة وجمعاً مضافة إلى الضمائر. فمن الأسماء المفردة: رسول ـ رسولنا، ومن الجمع: رسُلُه، ورسُلُنا، ورسلُهم الخ.

أرسل من الوجهة اللغويّة:

أرسل بمعنى: وجّه، والإرسال:التّوجيه.

ويتعدى بـ«إلى» فيقال: أرسلت إليه.

والاسم: الرِّسالة، والرَّسالة، والرّسول، والرّسيل، والأخيرة عن ثعلب، وأنشد:

لقد كذب الواشون ما بُحت عِندهم بلَيْلي ولا أرسلْتُهم برسيل[1]

والرسول بمعنى الرسالة يذكّر ويؤنث.

وفي التنزيل العزيز: ﴿**إنّا رسولُ رَبّ العالمين**﴾[2]، ولم يقل: رُسُل، لأن فَعولاً وفَعِيلاً يَسْتوي فيهما المُذَكّر والمؤنث، والواحد والجمع...

وجمع رسول: أرْسُل، ورُسُل، ورُسْل، ورُسُلاء.

وسمي الرسُول: رسولاً، لأنه ذو رسول، أي ذو رسالة، ويقال: أرسلت فلاناً

---

(١) من شواهد اللسان: «رسل» والشاهد نفسه رواه اللسان برواية: «رسول»

لقد كذب الواشون ما بُحْتُ عندهم بسرٍّ ولا أرسلتهم برسول

ونسبه إلى كثيّر.

وفي ديوان كثير /٢٥٤ *ولا أرسلتهم برسيل* وليست : «برسول» كما في اللسان.

(٢) الشعراء:١٦.

في رسالة، فهو مُرْسَل، ورَسُول.

أرسل بمعنى أطلق: يقال: أرسل الشيء: أطلقه.

وأرسل: سلّط، ومنه قوله عز وجلّ: ﴿**ألم تر أنا أَرْسَلْنا الشّياطِين على الكافرين تَؤُزُّهُم أَزّاً**﴾(١).

والوجه المختار عند الزجّاج أنهم أُرسلوا عليهم، وقُيّضوا لهم بكفرهم، كما قال تعالى:﴿**وَمَن يَعْشُ عن ذِكْرِ الرَّحمن نُقيِّضْ له شيطاناً**﴾(٢).

ومعنى الإرسال هنا: التسليط(٣).

بعث:

مادة بعث في القرآن الكريم أقلّ بكثير من مادة «أرسل» والناظر إليها في «المعجم المفهرس» يجد أنها استوعبت صفحة تقريباً، وقد جاءت فعلاً ماضياً في عدة آيات أسندت إليه معظم الضمائر، أيضاً ومن الماضي جاءت صيغة واحدة على وزن انفعل في سورة الشّمس: ﴿**إذ انْبَعَث أشقاها**﴾(٤).

و لم تكرر هذه الصيغة على حين تكررت صيغ الماضي، والمضارع، والأمر.

وجاءت اسماً بلفظ: «البعث ـ مَبعوثون».

بعث من الوجهة اللغويّة:

في اللسان: بعثَه يَبعَثُهُ بَعْثاً: أرسله وحده، وبعث به أرسله مع غيره.

وابتعثه أيضاً: أرسله فانبعث.

ب ـ معاني بعث:

بعث: ثار ومضى ذاهباً لقضاء حاجته يقال: انبعث فلان لشأنه.

---

(١) مريم:٨٣.

(٢) الزخرف: ٣٦.

(٣) اللسان:«رسل».

(٤) الشمس:١٢.

البَعْث: الرسول، والجمع: بُعثان.

والبَعْث: بعث الجُند إلى الغزو.

والبعث: القوم المبعوثون.

بعث: من معانيها: وجَّه، يقال: بعث الجند يبعثُهم بعثاً: وجّههم.

بعث: من معانيها: أيقظ، يقال: بعثه من نوم بعثاً فانبعث: أيقظه وأهبّه.

بعث: من معانيها أحلّ،يقال: بعث عليهم البلاء: أحلّه.

وجمع البعث: بُعوث، وجمع البعيث: بُعُث.

وبالمقارنة بين «بعث» و«أرسل» نجد أن المادتين تلتقيان في بعض المعاني، وتفترقان في بعض المعاني الأخرى.

وأن كل صيغة من هاتين الصيغتين لها ظروفها الخاصة، ووصفها المميز في الاشتقاق، فإذا جاز لنا أن نقول: بعثه فانبعث ومنه قوله تعالى:﴿**إِذِ انْبَعَثَ أشْقاها**﴾، فلا يجوز أن نقول: أرسله فانْرَسل[1].



(١) اللسان:«بعث».

انفجر ـ انبجس:

فجر:

وردت فجَّر فعلاً ماضياً مضعّفاً على وزن: فعّل في عدة آيات منها:﴿وفَجَّرْنا خِلالَهُما نَهراً﴾(1).

وقوله تعالى: ﴿وفجّرنا فيها من العُيون﴾(2).

وقوله تعالى:﴿وفَجَّرنَا الأرض عُيوناً﴾(3).

ووردت فعلاً مضارعاً: تُفجّر ـ يَتَفَجّرُ.

ووردت مادتها فعلاً ماضياً مزيداً على وزن: انفعل في قوله تعالى:﴿فانْفَجَرَتْ منه اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً﴾(4).

ووردت المادة مصدراً في قوله تعالى: ﴿فَتُفَجِّرَ الأنهار خِلالها تَفْجيراً﴾(5).

و لم ترد هذه الصيغة اسماً يحمل معنى الفعل في القرآن الكريم فالكلمات: فاجر ـ فَجَرة ـ فُجّار ـ فُجور، لها دلالات خاصّة قد تربطها بهذه المادة علاقة معنويّة، ولكن اتخذت هذه الأسماء معاني مستقلّة، وإن كانت مرتبطة بجذور هذه المادة، وعند التحليل نجد أن هناك معنىً مشتركاً عاماً يشدّ هذه الأسماء إليه.

«فجر» من الوِجْهَة اللّغوية:

فجرَ بمعنى:انبجس، يقال: فَجرَهُ ويَفْجُره بالضمّ فجْراً فانْفَجَرَ أي بَجَسَهَ فانْبجس. وفَجّر شُدّد للكثرة.

ويقال أيضاً: تفجّر الماءُ أي انبعث سائلاً، وكذلك يقال في انفجر.

---

(1) الكهف:33.

(2) يس:34.

(3) القمر:12.

(4) البقرة:60.

(5) الإسراء: 91، والإنسان: آية: 6 في قوله تعالى: «يفجرونها تفجيراً».

فجر من معناها: أخرج، يقال: أفجر ينبوعاً من ماء أي أخرجه(١).

ب . بجّسَ:

لم ترد في القرآن الكريم إلاّ مرّة واحدة على وزن انفعل، وذلك في قوله تعالى:﴿ **فَقُلْنا أَن اضْرِبْ بعصاك الحجر فانْبَجَسَتْ منه اثْنَتا عَشْرة عَيْناً**﴾(٢).

«بجس» من الوجهة اللغوية:

يقال بَجسْتُه أبْجِسُه، وأبْجُسُه بَجْساً فانبجث، وبَجَّسْتُهُ فَتَبجّس، ومنه: السّحاب يتبجس بالمطر.

ومصدر انبجس: انبجاس، والانبجاس عام، والنّبوع للعين خاصّة.

ومصدر«بجس» البَجْس، وهو انشقاق في قِرْبة أو حَجَرٍ أو أرض ينبعُ منه الماء، فإن لم ينبع الماء فليس بانبجاس.

وَبَجَسَ بمعنى فجر، يَبجُسُها: يفجّرها، وتتبجّس أي تتفجّر(٣).

وبالموازنة بين معاني هاتين الكلمتين نجد أن مادة «فجر» تكررت في القرآن كثيراً على حين وَقَعَتْ «انبجست» في موضع واحد.

وحيث إن القصة مع موسى فهو الذي ضرب بالحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، وتكررت القصة مرّة أخرى فضرب بالحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عيناً، فالقصة واحدة، لكن اختلف التعبير، فمرّة انْفَجَرت، ومرة انْبَجَسَتْ، فهل هما في القصة بمعنى واحد، وتنوّع التعبير بهما، أو بينهما فروق في المعنى، واختلاف في الدلالة؟

فأبو البقاء الكفوي يبيّن أن بينهما فرقاً، فقال في كليّاته: «الانبجاس أكثر ما يقال فيما يخرج من شيء ضيّق. والانفجار يستعمل فيه وفيما يخرج من شيء واسع، وما في سورة البقرة لعله انبجس أولاً ثم انفجر ثانياً»(٤).

---

(١) اللسان: فجر.

(٢) الأعراف: ١٦٠.

(٣) اللسان:«بجس».

(٤) الكلّيات: ٣٣٧/١.

وأبو عمرو بن العلاء يفرق بينهما، فيقول: انبجست: عَرِقَتْ وانفجرت: سالت.

والراغب الأصفهاني يفرّق بينهما أيضاً فيقول: يقال: بَجَس الماء وانبجس: انفجر، لكن الانبجاس أكثر ما يقال فيما يَخرُجُ من شَيءٍ ضَيّق، والانفجار يستعمل فيه وفيما يَخْرُجُ من شيءٍ واسع، ولذلك قال تعالى: ﴿**فانْبَجَسَتْ منه اثْنَتا عَشْرَة عيْناً**﴾ وفي موضع آخر، «فانْفَجَرَتْ» فاسْتُعمل حيث ضاق الْمَخْرَج اللّفظتان، يعني ففرّق بينهما بالعموم والخصوص، فكل انبجاس انفجار من غير عَكْس.

والهروي يرى أنه لا فرْق بين الكلمتين: قال:«يقال: انْبَجَس، وتبجّس، وتفجّر، وتفتّق بمعنى واحد»(١).

ويميل الألوسيّ إلى استعمالهما بمعنى واحد حيث علق بعد عرض الرأيين بقوله:«والظاهر استعمالهما بمعنى واحد، وعلى فرض المغايرة لا تعارض لاختلاف الأحوال»(٢).



---

(١) انظر هذه النصوص في الدر المصون:٤/٤٨٨.

(٢) تفسير الألوسيّ:١/٢٧١.

ختم ـ طبع:

أ ـ ختم:

وردت«ختم» في القرآن الكريم بلفظ الماضي، وبلفظ المضارع: «نَخْتم، ويَخْتِم».ووردت اسماً في ثلاث صيغ: خاتَم ـ خِتام ـ مَخْتوم.

ففي قوله تعالى في سورة «البقرة»: ﴿**خَتَم اللهُ على قُلوبهم**﴾[1] الختم على القلوب مع وجود خلاف بين النحويين في عطف «وعلى سمعهم».

وفي قوله تعالى في سورة «الجاثية»: ﴿**وخَتَمَ على سمعه وقلبه**﴾[2] الختم على السمع والقلْب معاً.

وفي قوله تعالى في سورة «يس»: ﴿**اليوم نَخْتِم على أفواههم**﴾[3] الختم على الأفواه.

الختم من الوجهة اللّغوية:

يقال: خَتَمهُ، يَخْتِمه، خَتْماً، وخِتاماً: طبَعه، فهو مختوم، ومُخَتّم شُدّد للمبالغة. والخاتِم: الفاعل.

ومعنى الخَتْم على القَلْب: ألاّ يفهم شيئاً، ولا يَخْرُج منه شيء كأنه طُبِع.

وقد اختلف المفسّرون في معنى قوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللهُ على قُلُوبهِم**﴾ فقال أبو إسحاق: معنى ختم وطبع في اللّغة واحد، وهو التّغطية على الشيء، والاستيثاق من أن لا يدخل شيء كما قال ـ جلَّ وعلا ـ: ﴿**أم عَلَى قُلوبٍ أقْفَالُها**﴾[4].

وفي الآية القرآنية: ﴿**أَمْ يَقُولون افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً فإنْ يَشَأ اللهُ يَخْتِمْ عَلَى قلْبك**﴾[5]، ما يشير إلى أن المشركين ادّعوا كَذِباً وزُوراً بأن الرسول ﷺ افْترى على الله بدعوى النبوة والقرآن، والهمزة للإنكار التوبيخيّ.

---

(١) البقرة: ٧.

(٢) الجاثية: ٢٣.

(٣) يس: ٦٥.

(٤) محمد : ٢٤.

(٥) الشورى: ٢٤.

ووضّح الألوسيّ «أن هذا الأسلوب مؤدّاه استبعاد الافتراء من مثله عليه الصّلاة والسلام، وأنه في البُعد مثل الشرك بالله سبحانه، والدخول في جملة المختوم على قلوبهم، فكأنه قيل: فإن يشأ الله سبحانه يَجْعَلْكَ من المختوم على قلوبهم حتى تفتري عليه الكذب، فإنه لا يجترئ على افتراء الكذب على الله تعالى إلاّ من كان في مثل حالهم وهو في معنى: فإن يَشَأْ يَجْعَلْك منهم، لأنهم هم المفترون الذين شَرعوا من الدِّين ما لَمْ يأْذَن به الله تعالى، وما أحسن هذا التّعريض بأنهم المفترون، وأنهم في نفس هذه المقالة عن افترائهم مفترون.

ونظير الآية فيما ذكر قول أمينٍ نسب إلى الخيانة: لعل الله تعالى خذلني، لعل الله تعالى أعمى قلبي، وهو لا يريد إثبات الخذلان، وعَمى القلب، وإنما يريد استبعاد أن يخون مثْله، والتنبيه على أنه رُكّبَ من تخوينه أمرٌ عظيم، فالكلام تعليل لإنكار قولهم.

وأتى بـ «إنْ» مع أنّ عدم مشيئته تعالى مقطوع بها، قيل: إرجاعاً للعنان، وقيل: إشعاراً بعظمته تعالى، وأنه سبحانه غنيّ عن العالمين»[1].

من معاني خَتَم: سَقَى، يقال: ختم زرعه يَخْتِمهُ، وختم عليه: سقاه أوّل سَقْيه، والخِتَام: اسم له، لأنه إذا سقَى خُتِم بالرجاء، وقالوا: ختَموا على زروعهم: أي سقوها[2].

ب ـ طبع:

وردت «طبع» في القرآن الكريم بصيغة الماضي «طبع» في ستة مواضع، أربعة منها مبنيّة للمعلوم، واثنتان بصيغة المبني للمفعول: طُبِع.

ووردت بصيغة المضارع: «نَطبع» في موضعين، ويَطْبع في موضعيْن، ومما تلحظه أن «طبع» ماضياً أو مضارعاً جاءت مع القلوب، ولم تجيء مع السّمع حيث جاء صيغة ختم مع السمع مرّة واحدة كما قدّمنا في سورة الجاثية.

(١) تفسير الألوسي: ٣٣/٢٥ ، ٣٤.

(٢) اللسان: «ختم».

طبع من الوجهة اللّغويّة :

يقال: طبع عليه يَطْبَعُ طَبْعاً: خَتَمهُ.

والطَّابَعُ والطَّابِعُ بالفتح والكسر: الخاتِم الذي يُخْتَمُ به.

ويقال: طبع الله على قلبه: ختم على المثل.

ويقال: طبع الله على قلوب الكافرين: أي ختم، فلا تعي.

وقال أبو إسحاق النّحوي: معنى طبع في اللغة وختم واحد، وهو التّغطية على الشيء، والاستيثاق من أن يدخله شيء، كما قال الله تعالى: ﴿**أَمْ عَلَى قُلوبٍ أقْفَالُها**﴾(1)، وقال عز وجلّ:﴿**كلاّ بَلْ رَانَ على قُلُوبِهم**﴾(2) معناه: غطّى على قلوبهم، وكذلك «طبع الله على قلوبهم».

قال ابن الأثير: كانوا يرون أن الطَّبع، هو الرَّين.

قال مجاهد: الرَّين: أيسر من الطبع، والطَّبع أيسر من الإقفال، والإقفال: أشدّ من ذلك كُلّه.

هذا تفسير الطّبْع بإسكان الباء.

وأما طَبَعُ القلب بتحريك الباء فهو تلطيخه بالأدناس. وأصل الطّبع: الصدأ يكثر على السيف وغيره.

وفي الحديث:«من ترك ثلاث جُمَع من غير عُذْرٍ طَبَع الله على قَلْبِه»(3) أي ختم عليه، وغَشاه ومنعه ألطافه.

والطّبَعُ بالتحريك: الدّنسُ، وأصله من الوَسَخ والدَّنس يغشيان السّيف، ثم استعير فيما يشبه ذلك من الأوزار والآثام وغيرهما من المقابح.

ومن معاني طبع: ملأ، يقال: طَبع الإناء والسّقاء يَطْبَعُه طَبْعاً، وطبّعه تَطْبيعاً فتطبّع: ملأه.

ومن معاني طبع: فاض، يقال: تطبّع النّهر بالماء: فاض به من جوانبه وتدفّق.

---

(1) محمد: ٢٤.

(2) المطففين:١٤.

(3) في رواية النسائي، باب الجمعة:«تهاوناً بها» مكان «من غير عذر»، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي٣/٥٣٢.

ومن معانيها: صدئ: يقال: طبع السّيف وغيره طَبَعاً فهو طَبِعٌ: صَدِئ، قال جرير:

وإذا هَززْتُ قَطَعْتُ كُلَّ ضريبة وخَرَجْتُ لا طَبِعاً ولا مَبْهوراً[1]

ومن معانيها: اتّسخ، يقال: طَبِع الثّوب طَبَعاً: اتّسخ[2].

وبالمقارنة بين الكلمتين: ختم وطبع نعلم أن الآيات القرآنية في قوله تعالى: ﴿**طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلوبهم**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**كَذلك نَطْبع على قُلوب المعتدين**﴾[4] وقوله تعالى:﴿**كذلك يَطْبَعُ اللهُ على قلوب الكافرين**﴾[5].

نجد في هذه الآيات وغيرها التي اشتملت على هذه المادّة تعني: ختم.

أما المعاني الأخرى التي انفردت بها طبع أو ختم فإنها نشأت من تغيير الصّيغ والتصريف والاشتقاق، لكن الأصل في الطبع هو الختم.

ويفرق الكفوي في كليّاته بين الطّبع والختم، فيقول:

«الطبع: أعم من الخَتْم، وأخصّ من النّقش.

قال بعضهم: الطَّبْع، والخَتْم، والأَكِنّة، والأقفال: ألفاظ مترادفة»[6].



(١) ديوان جرير: ٢٢٣ برواية: «وقضيت» مكان: «خرجت».

(٢) اللسان: «طبع».

(٣) التوبة: ٩٣.

(٤) يونس: ٧٤.

(٥) الأعراف: ١٠١.

(٦) الكليات لأبي البقاء الكفوي:١٥٨/٣.

آثر ـ فضّل:

أ ـ آثر:

وردت «آثر» في القرآن الكريم فعلاً ماضياً في قوله تعالى: ﴿**وآثر الحياة الدنيا**﴾[١].

ووردت فعلاً مضارعاً في قوله تعالى: ﴿**بل تُؤثرون الحياة الدنيا**﴾[٢].

ووردت مضارعاً كذلك في «المدثر ٢٤»، و«طه ٧٢»، و«الحشر ٩».

ولم ترد اسماً أو مشتقاً.

آثر من الوجهة اللغوية:

يقال: آثره عليه: فضّله، وأَثِر أن يفعل كذا أَثَراً، وأثر وآثر: كلُّه فضّل وقدّم.

وآثرت فلاناً على نفسي من الإيثار.

وقال الأصمعيّ: آثرتك إيثاراً، أي فضّلتك.

وقال الحطيئة يمدح عمر رضي الله عنه:

مـا آثـروك بهـا إذْ قدّمـوك لهـا لكن لأنفسهم كـانت بهـا الإثرُ[٣]

أي الخِيَرة والإيثار.

ومن معانيها: الاختصاص بالشيء والاستبداد به كقولهم: استأثر بالشـيء على غيره: خصّ به نفسه واستبدّ به.

قال الأعشى:

اسـتأثر الله بالوفـاء وبـالعَدْ ل، وولّـى الملامـة الرّجـالا[٤]

والأثرة بفتح الهمزة والثّاء:الاسم من آثر يؤْثر إيثاراً: إذا أعطى.

والاستئثار: الانفراد بالشيء، ومنه حديث عمر: فوالله مـا أسْتَأْثِر بهـا عليكـم، ولا آخُذُها دونكم [٥].

---

(١) النازعات: ٣٨.

(٢) الأعلى: ١٦.

(٣) ديوان الحطيئة:١٦٥، وروايته:

لم يؤثـروك بهـا إذْ قدّمـوك لهـا لكـن لأنفسـهم كـانت بـك الخـيرُ

(٤) ديوان الأعشى:١٧١.

(٥) اللسان: آثر.

ويقول السمين الحلبيّ: «آثرك» أي تفضل عليك.

والإيثار: التفضل بجميع أنواع العطايا، يقال: آثره يُؤْثره إيثاراً، وأصله من «الأثر» وهو تتبع الشيء، فكأنه يستقصي جميع أنواع المكارم.

وفي الحديث: «ستكون بعدي أثرة»[1] أي يستأثر بعضكم على بعض.

ويقال: استأثر بكذا، أي اختص به، واستأثر الله بفلان: كناية عن اصطفائه، قال الشاعر:

والله أسماك سُما مباركا   آثرك الله بها إيثاركا[2]

ب. فضّل:

وردت فعلاً ماضياً في عدّة آيات:

منها قوله تعالى: ﴿**ولا تَتمَنّوْا ما فضّل الله به بَعضكُم على بَعْضٍ**﴾[3].

ووردت فعلاً مضارعاً مرتين فقط، وهما:

﴿**ونُفضّلُ بعضَها على بعضٍ في الأُكُل**﴾[4]

﴿**يُرِيدُ أن يتفضّل عليكم**﴾[5]

ووردت اسماً في مواضع كثيرة منها قوله تعالى:

﴿**فلولا فَضْلُ الله عليكم ورَحْمتُه لَكنتم مِنَ الخاسرين**﴾[6].

ووردت مصدراً مرتين في قوله تعالى: ﴿**وأكبر تفضيلاً**﴾[7].

وفي قوله تعالى: ﴿**وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً**﴾[8].

---

(١) فتح الباري باب «الفتن»: ١٣/٤٥.

(٢) لأبي خالد القناني، من شواهد الإنصاف:١٥، وأوضح المسالك:١/٢٥، والعيني:١/١٥٤، وانظر الدر المصون:٦/٥٥٤.

(٣) النساء: ٣٢.

(٤) الرعد:٤.

(٥) المؤمنون:٢٤.

(٦) البقرة:٦٤.

(٧) الإسراء: ٢١.

(٨) الإسراء: ٧٠.

فضّل من الوجهة اللغوية:

يقال: فلان يتفضّل على قومه: يدّعي الفضل عليهم. وفاضلني فلان ففضلته أفضله، وهو مفضول: مغلوب. ورأيت صفهم قد أفضل على صفّنا أي زاد عليه، وكان أكثر منه، وأخذ حقه، واستفضل ألفاً: إذا أخذه فاضلاً عن حقه(1).

وعلق ابن منظور في اللسان على قوله تعالى:﴿**وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً**﴾ قائلاً: «تأويله أن الله فضّلهم بالتمييز، وقال: «على كثير ممن خلقنا» ولم يقل:«على كل» لأن الله تعالى فضل الملائكة فقال:﴿**ولا الملائكةُ المقرّبون**﴾(2)، ولكن ابن آدم مفضل على سائر الحيوان الذي لا يعقل» .

ومن معاني فضل: التصيير، قالوا: فضلته على غيره تفضيلاً: أي صيّرته كذلك.

ومن معانيها: الزيادة: يقال: أفضَل عليه: زاد، قال ذو الأصبع:

لاه ابن عمك لا أَفضَلْت في حسب ... عني ولا أنت ديّاني فتخزوني(3)

ومن معانيها: التطوّل، يقال: تفضلت عليه، وأفضلْت: تطولت(4).

في ضوء هاتين المادتين نستطيع أن نقول: إن المعنى فيهما يدور حول محور واحد، وهو الزيادة وإن اختلفت المادّتان في بعض المعاني بناء على الاختلاف في الصيغ.



(1) أساس البلاغة للزمخشري:476.

(2) النساء: 172.

(3) من شواهد الخصائص: 288/2، وابن الشجري: 13/2، 269، وابن يعيش: 53/8، 104/9، والمقرب: 197/1، وخزانة الأدب: 222/3، 243/4، والمغني رقم260، والعيني: 286/3، والتصريح: 15/2، والأشموني: 223/2.

(4) انظر اللسان: «فضل».

أسى ـ حَزِن:

أ ـ أسى:

لم ترد فعلاً ماضياً أو أمراً، ولم تـرد كذلـك اسمـاً، وإنمـا وردت فعـلاً مضارعـاً مبدوءاً بالهمزة في قوله تعالى: ﴿**فكيف آسَى على قَوْمٍ كافرين**﴾[١].

ووردت فعلاً مضارعاً مبدوءاً بالتاء في ثلاثة مواضع:

في قوله تعالى: ﴿**فلا تَأْسَ على القوم الفاسقين**﴾[٢].

وفي قوله تعالى: ﴿**فلا تأسَ على القوم الكافرين**﴾[٣].

وفي قوله تعالى: ﴿**لكيلا تأسَوْا على ما فاتكم**﴾[٤].

أسى من الوجهة اللغوية:

يقال: أسوت الجُرْح فأنا آسوه أسْواً: إذا داويته وأصلحته.

ويقال: أسِيتُ عليه أسًى: حزنت، وأسِيَ علـى مصيبتـه بالكسـر يأسـى أسـًى مقصور: إذا حزن.

ويقال: رجل آسٍ وأسْيان: حزين، ورجل أسْوان: حزين، وفي حديث أبـيّ بـن كعب: «والله ما عليهم آسى، ولكن آسى على من أضلّوا»[٥].

وفي الدر المصون: «لام الكلمة تحتمل أن تكون من واو، وهـو الظـاهر لقولهـم: أسوان بزنة سَكْران، أي كثير الحزن، وقالوا في تثنية الأسى: أسَوَان.

وإنما قلبت الواو في «أسِيَ» ياءً لانكسار ما قبلها.

ويحتمل أن تكون ياء، فقد حكى: «رجل أسْيان»، أي كثير الحزن فتثنيتـه علـى هذا: «أسْيان»[٦].

---

(١) الأعراف: ٩٣.

(٢) المائدة: ٢٦.

(٣) المائدة: ٦٨.

(٤) الحديد: ٢٣.

(٥) اللسان: «آسى».

(٦) الدر المصون: ٤/٢٣٧.

ب ـ حزن:

لم ترد هذه المادة في القرآن الكريم فعلاً ماضياً، وإنما وردت فعلاً مضارعاً في صيغ مختلفة، منها ما هو مبدوء بالتاء وذلك في قوله تعالى: ﴿**لا تَحْزنْ إن اللهَ معنا**﴾[1].

ومنها ما هو مبدوء بالياء وذلك في قوله تعالى: ﴿**ولا يَحزَنَّ و يَرْضَيْنَ**﴾[2].

ووردت اسماً على صيغة فُعْل في قوله تعالى: ﴿**وابيضَّتْ عيناه من الحُزن**﴾[3].

وعلى وزن فَعَل في قوله تعالى: ﴿**ليكون لهم عَدُوّاً وحَزَنًا**﴾[4].

حزن من الوجهة اللّغوية:

يقال: حَزِن واحتزَن، قال العجاج:

* بكيت والمُحْتَزِن البكيّ *[5]

ويقال: «ما أشدّ حُزْنه وحَزنه»[6].

ويعرّف الكفويّ الحزن بقوله: «الحزن: هو غم يلحق من فوات نافع أو حصول ضار».

وفي «أنوار التنزيل»: الخوف علّة المتوقع، والحزن علّة الواقع.

ومعنى قوله تعالى: ﴿ **لَيَحْزُنُني أن تذهبوا به** ﴾[7]: قصد أن تذهبوا به، والقصد حاصل في الحال، وقد نظمت فيه:

عليك بأن تسعى لإحراز رتبة	لأنت بها للشدّتين مدافع
وذاك بالنص الجليل مقرَّرٌ	هما علتان الواقع المتوقّع[8]

وتوضيح ذلك ما جاء في «الدر المصون» قال: قوله تعالى: ﴿ **أن تذهبوا به** ﴾ فاعل يحزنني «أي يَحزُنني ذهابكم».

(١) التوبة: ٤٠.

(٢) الأحزاب: ٥١.

(٣) يوسف: ٨٤ .

(٤) القصص: ٨ .

(٥) ديوان العجاج: ٢١٠.

(٦) أساس البلاغة: ١٢٥.

(٧) يوسف: ١٣.

(٨) الكليات: ٢/١ : ٣.

وفي هذه الآيــة دلالـة على أن المضـارع المقـترن بـلام الابتـداء لايكـون حـالاً، والنحاة جعلوها من القرائن المخصّصة للحال.

ووجه الدلالة: أنّ «أن تذهبوا» مستقبل لاقترانه بحرف الاستقبال وهي «أن» وما في حيّزها فاعل، فلو جعلنا «ليحزنني» حالاً لزم سبق الفعل لفاعله وهو محال.

وأجيب عن ذلك بأن الفاعل في الحقيقة مقدّر، حذف هو، وقـام المضـاف إليـه مقامه، والتقدير: ليحزنني توقّع ذهابكم[1] .

وبالمقارنة بين المـادتين نجـد أن الـترادف بـين: «آسـى» و«حـزن» واضـح جـداً، فكلاهما يؤديـان إلى معنـى واحـد، ولا يضـير أن تعطـي كلمـة: «الأسـى» المواسـاة والعلاج منفردة بذلك عن كلمة «الحزن».



---

(١) الدر المصون: ٦/٣٥١ ـ ٣٥٢.

- تلا - قرأ:

أ- « تلا »:

وردت فعلاً ماضياً مبنياً للمعلوم في قوله تعالى:

﴿قُلْ لو شاء اللهُ ما تَلَوْتُهُ عليكم ولا أَدْراكُم به﴾(١)

ومبنيًّا للمفعول في قوله تعالى:

﴿وإذَا تُلِيَتْ عليهم آياتُه زادَتْهم إيماناً﴾(٢)

وعلى الرغم من تكرار هذه المادة في القرآن الكريم فإنها لم ترد ماضياً إلا في هذين الموضعين.

ووردت فعلاً مضارعاً بصيغ مختلفة في عدة آيات، ومن الصيغ ما هو مبدوء بالهمزة وبالتاء وبالنّون مع إلحاق الضمائر في حالة الرفع، وفي حالة النّصْب.

ووردت فعْل أمر بصيغة «اتْلُ» في ستة مواضع.

ووردت اسماً مُشْتَقّاً في قوله تعالى:

﴿فالتّاليات ذكراً﴾(٣)

ومصدراً في قوله تعالى:

﴿ يَتْلونَهُ حقَّ تلاوتِه﴾(٤)

«تلا»: من الوجهة اللغوية:

من معاني «تلا»: قَرَأَ، يقال: تلوْتُ القرآن تِلاوةً: قرأته.

على أن بعض اللّغويين لا يقصر التلاوة على قراءة القرآن بل تشمل التلاوة كل كلام سواء كان قرآناً أو غيره.

---

(١) يونس: ١٦.

(٢) الأنفال: ٢.

(٣) الصافات: ٢.

(٤) البقرة :١٢١.

قال صاحب اللسان: وعمّ به بعضُهم كُلَّ كلام، وأنشد ثعلب:

واسْتَمعُوا قولاً به يكوى النّطِفْ يكاد من يتلى عليه يُجْتَأَفْ[1]

ومن معاني تلا: اتّبع كقوله تعالى:

﴿الّذين آتيناهُم الكتابَ يَتْلونَهُ حقَّ تلاوتهِ﴾[2]

قالوا: معناه يَتّبِعُونه حَقَّ اتّباعه ويعملون به حقّ عمله.

- ومن معاني تلا: قصّ كقوله تعالى:

﴿واتَّبعُوا ما تَتْلو الشَّياطينُ على مُلْكِ سُليْمانَ﴾[3] ، قال عطاء: على ما تُحدِّثُ به وتَقُصّ.

- ومن معاني تلا: أن يحكي الإنسان فِعْل إنسان آخر، قالوا: فلان يتلو فلاناً، أي يَحْكيه ويتّبع فِعْلَه.

- ومن معانيها: التّتبّع والتّعهّد: قالوا: هو يُتلي بقيّة حاجته أي يَقْتَضيها ويتعهّدُها[4]

ب- قرأ:

جاءت فعلاً ماضياً مبنيًّاً للمعلوم في أربع آيات، منها: قوله تعالى:

﴿فإذا قَرَأْتَ القرآن فاسْتَعِذْ بالله من الشّيطان الرجيم﴾[5]

ومبنيّاً للمفعول في آيتين، قوله تعالى:

﴿وإذا قُرِئ القرآنُ فاسْتَمِعُوا له﴾[6]

وقوله تعالى:﴿وإذا قُرِئ عَلَيْهم القرآن لا يَسْجدُون﴾[7]

---

(١) النطف كما في القاموس: من اتهم بريبة، ويجتأف: يفزع من شدة وقعه.

(٢) البقرة : ١٢١.

(٣) البقرة : ١٠٢.

(٤) اللسان: تلا.

(٥) النحل: ٩٨.

(٦) الأعراف: ٢٠٤.

(٧) الانشقاق: ٢١.

ووردت فعلاً مضارعاً في عِدّة صيغ: تقرأ - نقرأ - يقرأ.

ووردت فعلاً مضارعاً مقروناً بالسين مرة واحدة فقط في قوله تعالى:

﴿سَنُقْرِئُك فلا تَنْسى﴾(١).

ووردت فعل أمر «اقرأ» في ثلاثة مواضع، «واقرؤوا» في ثلاثة مواضع.

ووردت اسماً، وهو القــرآن، وقد تكرر في مواطن كثيرة من القرآن الكريم.

- قرأ من الوجهة اللغوية

في اللغة: قَرَأَ يقرأُ، قَرْءاً وقراءةً وقرآناً فهو مقروء.

ومن معاني قرأ: جمع، يقال: قرأت الشيء قرآناً: جمعته وضَمَمْتُ بعضَه إلى بعض.

قال ابن الأثير: «تكرّر من الحديث ذكر القراءة، والاقـتراء، والقـرآن، والأصـل من هذه اللفظة الجمع، وكل شيء جمعتـه فقـد قرأتـه، وسُـمِّي القـرآن، لأنـه جمـع القصص، والأمْرَ والنّهي، والوعد والوعيد، والآيات والسّور بَعْضها إلى بعض وهــو مصدر كالغُفْران والكفران(٢).

وبالمقارنة بين هاتين المادّتين، «قرأ» و «تلا» نجد أن المعنى الذي يتفقان فيــه هــو الجمع، فالقارئ حينما يقرأ فإنّما يقرأ كلاماً مجموعاً بعضه إلى بعض، والتّالي حينما يتلو فإنما يتلو كلاماً يَتْبَع بعضُه بَعْضاً.

على أنّه بالتّتبع القرآني اسـتعملت «تـلا» ومـا تفـرع منهـا في صيـغ ومقامـات تختلف عن المقامات التي اسْتُعْمِلَتْ فيها قرأ، فلو أَخَذْنا على سبيل المثـال الأمْـرَ مـن «تلا»والأمر من «قرأ »، نجد أن الأمر من «تلا» استعمل في مساحة قرآنية أوسع من المســـاحة التي اســـتعمل فيها الأمر من «قرأ» وتوضيح ذلك فيما يلي:

١- في قوله تعالى:

﴿اتْلُ ما أُوحِيَ إلَيْكَ من الكتاب﴾(٣)

---

(١) الأعلى: ٦ .

(٢) اللسان: «قرأ» .

(٣) العنكبوت: ٤٥ .

نجد أن كلمة «اتل» تُعْطِي معنى القراءة أي دُمْ على تـلاوة ذلـك تقَرُّبـاً إلى اللهٰ، لأنك تقرأ كلاماً ليس من كلام البشر، ولكنه من كلام اللهٰ تعالى الذي أُوحي إليك، وإلى جانب هذه القراءة تعطي كلمة «اتل» إشعاعاً آخر إلى جانب القراءة وهو كمـا قال الألوسي: التّذكُّر «لما في تضـاعيفه من المعـاني، وتذكيراً للنّاس، وحملاً لهـم على العمل بما فيـه من الأحـكام ، ومحاســن الآداب ، و مـكارم الأخـلاق»[1]. وقـد عرفنا أنّ المعاني اللغوية لـ «تلا» الاتباع.

وهذا المعنى غير متوفّر في كلمة: «اقرأ» لو وضعت مكان «اتل».

٢- ارتباط «اتل»بالأحكـام الشـرعية الـتي تـدور حـول الحـلال والحـرام، وهـو موقف إنذاري لاتسعف فيه كلمة: «اقرأ» وذلك في قوله تعالى:

﴿ قُلْ تعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكم عليكم﴾[2]

لأن هذه المحرمات قانون، والقانون يُتْلى ولا يقرأ، لأن القـراءة لا تعطـي المعنـى الذي نلمسه في «اتل» و«أَتْلُ» تعطي معنـى القـراءة إلى جـانب معنـى الالـتزام الـذي تُوحي به كلمة «أَتْلُ» على حين تعطي كلمة «اقرأ» مجرد القراءة.

والنحويون يعربون «ما» في قوله تعالى: ﴿ما حرّم﴾ إما موصولـة، والعائد محذوف ، أي اقرأ الذي حرّمه ربُّكم، أي الآيات المشتملة عليه، وإما مصدرية أي :تحريمه.

والمراد الآية الدالة عليه، وهي في الاحتمالين في موضع نَصْب علـى المفعوليّـــة لـ «اتل»[3].

٣- اتل: ارتباطها بالأحداث التاريخية في القرآن الكريـم أوضـح مـن أن يَخْفـى على أحد، علـى حـين لم تُسْتَعْمل كلمـة «اقـرأ» في أي حـدث تـاريخي، ذلـك لأن الأحداث التاريخية لا تكفي فيها قراءة المكتوب، إنها مجرد قراءة لا تُثير مشـاعر، ولا تُوقظ أحاسيس على حين نجد كلمة «اتل» توقـظ الأذهـان وتذكـي الوجـدان،وتثير

---

(١) تفسير الألوسي ٢٠ / ١٦٣ .

(٢) الأنعام: ١٥١ .

(٣) انظر تفسير الألوسي ٥٣/٨ .

الانتباه لأنها تعطي معنى: «قصّ» أو حدّث إلى جانب المعنى اللغوي، وهو: «اقرأ» نرى ذلك في المواقف القرآنية الآتية:

أ - في قوله تعالى:

﴿ **واتْلُ ما أوحي إليك من كتَاب ربّك**﴾(١) . وما أوحي إليه من ربّه قصة أصحاب الكهف، وهي قصة تاريخية، ويفسر الألوسي معنى هذه الآية فيقول: «إنه سبحانه لما ذكر قصّة أصحاب الكهف، وكانت من المُغَيَّبات بالإضافة إليه ﷺ، ودلَّ اشتمال القرآن عليها على أنه وحي مُعْجز من حيثية الاشتمال، وإن كانت جهة إعجازه غير منحصرة في ذلك أمره (جل شأنه) بالمواظبة على درسه بقوله سبحانه﴿ واتل﴾ إلخ هو أمرٌ من التِّلاوة بمعنى القراءة أي لازم تلاوة ذلك على أصحابك، أو مُطْلقاً.

وقيل: إنه سبحانه لّما نهاه عن المراء المتعمّق فيه، وعن الاستفتاء أمره سبحانه بأن يتلو ما أوحي إليه من أمرهم [أعني أمر أهل الكهف] فكأنه قيل: اقرأ ما أُوحي إليك من أمرهم، واسْتَغْنِ به ولا تتعرّض لأكثر من ذلك، أو اتّبع ذلك وخُذْ به ولا تتعمّق في جدالهم، ولا تَسْتفت أحداً منهم»(٢) .

ب - قصة ابني آدم:

في الحديث عن هذه القصة استعمل القرآن الكريم صيغة: «اتل» حيث قال تعالى:

﴿**واتْلُ عَلَيْهِم نَبأ ابْنَيْ آدم**﴾(٣)

لأن في التلاوة معنى: «اقْصُصْ» على حين لا تعطي القراءة هذا المعنى.

وفيها دلالة تاريخية تشير إلى أن هذه القصة سُجِّلت في كتب بني إسرائيل، ولا يعلمها إلا من سبر غور ديانتهم، وأجاد لغتهم، وعرف مكنون كتابهم، والرّسول

---

(١) الكهف: ٢٧ .

(٢) تفسير الألوسي ١٥/ ٢٥٦، ٢٥٧

(٣) المائدة :٢٧

ﷺ أميٌّ لا يقرأ، فحينما يتلو على بني اسرائيل قصة ما وقع لابْنَي آدم فإن هذا أول دليل على صدق نُبُوَّته، لأنه علم بهذه عن طريق الوحي.

ولو وضعت كلمة «اقرأ» مكان «اتل» لما استطاعت أن تؤدي هذه المعاني التي ترتبط بالتاريخ، والتاريخ مجاله الرواية والحديث في هذا الوقت، وليس مجاله الكتب المدونة لأنها قليلة وقراؤها قليلون. قال الألوسي: « وضميرعليهم » يعود على بني إسرائيل كما هو الظاهر، إذ هم المُحَدَّثُ عنهم أوّلاً، وأُمِرَ ﷺ بتلاوة ذلك عليهم إعلاماً لهم بما هو في غامض كُتُبهم الأُوَل الذي لا تعلّق للرسول ﷺ بها إلا من جهة الوَحي، لتقوم الحُجَّة بذلك عليهم.

وقيل: الضمير عائد على هذه الأمة، أي اتل يا محمد على قومك نبأ ابْنَي آدم»(١).

وليست «اتل» مجرّد التلاوة، ولكنها التلاوة الملتبسة بالحق والواقع، وليست تلاوة قصة هي من نسْج الخيال. كل ذلك ينبعث من أشعة: «اتل» مع أن «اقرأ» لا تعطي إلا معنى القراءة المجرّدة.

جـ - في قصة إبراهيم عليه السلام:

في قوله تعالى:

﴿ **واتل عليهم نبأ إبراهيم**﴾(٢)

والتّلاوة هنا تعني اقرأ عليهم خبر قصة إبراهيم، وهي قصة مليئة باللفتات العجيبة، فالنار المحرقة تتحول إلى برد وسلام، وإبراهيم جدّهم الأكبر الذي يفتخرون بالانتساب إليه فلعلّ في تلاوة هذه القصّة ما يدفعهم إلى الإيمان بك، والتسليم لك، والإقرار بدينك.

يقول الألوسي: ﴿ **واتل عليهم نبأ إبراهيم**﴾ أي خبره العظيم الشأن حسبما أوحي إليك ليتأكّد عندك لعدم تأثّرهم بما فيه العلم بشدّة عنادهم... لأن عدم

(١) تفسير الألوسي ٦/ ١١٠، ١١١ .

(٢) الشعراء: ٦٩ .

الإيمان بعد وقوفهم على ما تضمنته [أي هذه القصة] أقوى دليل على شدة شكيمتهم لما أنّ إبراهيم عليه السلام جدّهم الذي يفتخرون بالانتساب إليه والتأسي به»(١).

د - قصة نوح عليه السلام:

وقصة نوح مع قومه في عنادهم له، وتحديهم لدعوته شبيهة بعناد الكافرين للرسول ﷺ وتحديهم لدعوته، فالقصتان من مَنْبَع واحد، مَنبع الكفر الذي يتحدى الإيمان، ويقف في طريقه.

إنها قصة تهز النفوس فبعد الدعوة التي امتدت ألف سنة إلا خمسين عاماً ما زالوا في غيهم سادرين، فكانت العاقبة الهلاك والدمار إلا من آمن معه.

ولخطورة هذه القصة كان التعبير عنها بكلمة «اتل»يعطي إشعاعاً قوياً بأن تتطلب منهم هذه التلاوة التي يتلوها عليهم رسول الله ﷺ التدبّر، والعِبْرة، والعظة بمن مضى حتى يُقْلعوا عمّا هم فيه.

يقول الألوسي:﴿ **نبأ نوح** ﴾ خبره الذي له شأن وخطر مع قومه الذين هم أحزاب قومك في الكفر والعناد، ليتدبروا ممّا فيه مزدجر، فلعلّهم ينزجرون عمّا هم عليه، أو تنكسر شدّة شكيمتهم ولعل بعض من يسمع ذلك منك ممن أنكر صحة نبوءتك أن يعترف بصحّتها، فيؤمن بك بأن يكون قد ثبت عنده ممّا يوافق ما تضمّنه المتْلوّ من غير مخالفة له أصلاً فيستحضر أنك لم تسمع ذلك من أحد، ولم تستفده من كتاب، فلا طريق لعلمك به إلا من جهة الوحي وهو مدار النّبوة»(٢) .

هـ - قصة من أوتي علماً فانسلخ منه:

وهي قصة مثيرة، وتستحق أن تتلى لتكون عبرة للمعتبر، وعظة للمتعظين.

هذه القصة سجلها القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿ **واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان**﴾(٣)

---

(١) تفسير الألوسي ١٩ / ٩٢، ٩٣.

(٢) تفسير الألوسي ١١ / ١٥٦، ١٥٧ .

(٣) الأعراف: ١٧٥ .

إن كلمة «اتل» تمد القارئ والمستمع معاً بمعنى عجيب، معنى رجل أوتي العلم والكتاب، وبمقتضى هذا العلم عليه أن يعمل بما فيه ولكن الشيطان سوّل له وأملى، فانسلخ من العِلْم حتى لم يُبْقِ منه شيئاً قد يشدّه في المستقبل إلى الحق، ولكن المصيبة كبرت والداهية استفحلت حين ترك العلم كله وراء ظهره قصة ترتبط بكلمة «اتل» ارتباط اللحم بالدم، والماء بالعود الأخضر ولو وضعت كلمة «اقرأ» مكانها لم تعط إشعاعها، أو تصل إلى مكانها.

فكلمة «اتل» ارتبطت بالأخبار العظيمة الخطيرة في القرآن الكريم على حين لم تستعمل كلمة اقرأ في أي نبأ من أنباء القرآن أو في أي خبر من أخباره.

يقول الألوسي في تفسير هذه الآية مفَسراً الرجل الذي قص القرآن الكريم قصته:

«الأشهر أنه بلعام أو بَلْعم كان قد أوتي علماً ببعض كتب الله تعالى، وكان قد قرأ بعض الكتب فانسلخ منها أي من تلك الآيات انسلاخ الجلد من الشاة والمراد أنه خرج منها بالكلية بأن كفر بها، ونبذها وراء ظهره.

وحقيقة السلخ كشط الجلد وإزالته بالكلية من المسلوخ عنه وفي التعبير به ما لا يخفى من المبالغة»[1] .

- استعمالات كلمة «اقرأ»:

بعد أن سقت أمثلة قرآنية لكلمة «اتل» والمقامات التي استعملت فيها، نعرض كلمة «اقرأ» لنرى كيف استعملت في القرآن الكريم ؟

اقرأ وردت مرتين في سورة واحدة، وهي سورة «العلق» ومرتين أيضاً في سورة واحدة هي سورة «المزمل» ومرة واحدة في سورة الحاقة.

أ - اقرأ في ضوء سورة العلق:﴿ **اقرأ باسم ربك**﴾[2] والقراءة هنا لها دلالاتها الخاصة فما كان النبي ﷺ بقارئ ، وموضوع المحاورة الذي كان بين جبريل عليه

---

(١) انظر تفسير الألوسي ١١١/٩ .

(٢) العلق: ١ .

السلام، والنبي ﷺ هو القراءة، وليس التلاوة، فالقراءة: إزالة غموض الكلام المكتوب، وأمَّا التلاوة فليس في ما يُتْلى غموض لسابق المعرفة به، فإذا طلبت التلاوة فإنما هي تلاوة كلام مكتوب معروف.

فالموقف إذاً في هذه الحالة يتطلب كلمة «اقرأ» أي أزل غموض ما أمامك من الكلام بمعرفة حروفه ورسومه وهو أمر بالنسبة للرسول ﷺ لا يتحقق إلا بالمعجزة، ومن هنا كانت كلمة: اقرأ تعني أنك وإن كنت أمياً فالقراءة بالنسبة لك ليست عسيرة، لأن الله تعالى اختارك رسولاً نبياً، ورسالتك كتاب منزل، ومفتاحه القراءة ووسيلته القلم.

فإن كان القلم وسيلة الكتابة للقراءة والتعلم فوسيلتك أنك تتعلم القراءة بدون واسطة، وهذا سر المعجزة، فالموقف يقتضي أن تكون كلمة «اقرأ» في موضعها الطبعي، ولو أزيلت عنه، ووضعت مكانها كلمة: «اتل» لما كان للقراءة معنًى، لأن القراءة في هذا المقام معجزة النبي ﷺ.

وكان من أسرار القرآن الكريم حقاً أن تكون أول آية أنزلت من القرآن الكريم هذه الآية، لأن مفتاح العلم والمعرفة هو القراءة.

والسؤال الذي يقال هنا: ماذا يقرأ؟ وليس هناك ما يقرؤه وهذا سر آخر، يعطي الهدف الكبير أولاً، وهو يعتبر كل شيء، ذلك الهدف هو المتمثل في القراءة، ثم بعد ذلك يبدأ التفصيل وتتحرك المسيرة ابتداءً بالقراءة، وانتهاءً بالعلم والمعرفة.

والدليل على ذلك ما روي أن جبريل عليه السلام قال للنبي ﷺ: اقرأ، قال: «وما أقرأ ؟» كرر عليه ثلاث مرات ثم قال له:﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾ فأخّر بيان ما أمره به أولاً مع إجماله إلى ما بعد ثلاث مرات من أمر جبريل عليه السلام، وسؤال النبي ﷺ مع إمكان بيانه أولاً)[1].

ثم كرّرت «اقرأ» مرة ثانية في نفس السورة وهي:

---

(١) انظر الألوسي ٣٠ / ١٧٩ .

﴿ اقرأ وربّك الأكرم﴾[1]، أي افعل ما أمرت به تأكيداً للإيجاب، وتمهيداً لما يَعْقُبه من قوله تعالى:﴿ وربك الأكرم﴾ إلخ فإنه كلامٌ مستأنف وأراد لإزاحة ما بينهُ ﷺ من العذر بقوله عليه الصلاة والسلام لجبريل عليه السلام حين قال له: اقرأ: ما أنا بقارئ، يريد أن القراءة شأن من يكتب ويقرأ،وأنا أمي، فقيل: وربك الذي أمرك بالقراءة مفتتحاً ومبتدأً باسم الأكرم الذي علّم بالقلم أي علّم ما علّم بواسطة القلم لا غيره – تعالى – فكما علم سبحانه القارئ بواسطة الكتابة بالقلم يعلّمك بدونها)[2].

ب – «اقرأ» في ضوء سورة المزمّل:

ورد الأمر من «قرأ» للجماعة مكرّراً مرتين في آية واحدة وهي قوله تعالى:﴿فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن﴾ إلى قوله تعالى:﴿فاقرؤوا ما تيسّر منه﴾[3]، علماء التفسير اختلفوا في «اقرؤوا» الأولى: فمنهم من قال: إن القراءة معناها: الصلاة، أي فصلّوا ما تيسّر لكم من صلاة الليل، عبر عن الصلاة بالقراءة.

وآخرون ذهبوا إلى أن الصلاة على معناها الحقيقي وهو طلب قراءة القرآن.

وعلّق الألوسي على ذلك الرّأي الثاني بقوله: «وفيه بعد عن مقتضى السياق»[4].

وساق الألوسي الخلافات بين الفقهاء في الأمر بالقراءة هل هو على الوجوب أو النّدب.

والذي يعنينا لُغويّاً أن من معاني القراءة الصّلاة، والموضع الثاني من الآية هو:﴿فاقرؤوا ما تيسَّر منه﴾ والضّمير في «مِنه» راجع إلى القرآن، أي اقرؤوا من القرآن بدون تحمّل مشقّة.

جـ : «اقرأ» في ضوء سورة «الحاقّة»:

وردت في قوله تعالى:﴿ **فأمّا من أُوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤوا**

---

(١) العلق: ٣ .

(٢) انظر الألوسي ٣٠ / ١٨٠ .

(٣) المزمّل / ٢٠ .

(٤) انظر تفسير الألوسي ٢٩ / ١١١ .

كتابيَه﴾(١)، وقوله تعالى: **﴿ اقرأ كتابك كَفَى بنفسك اليوم عليك حسيبا﴾**(٢)، هاتان القراءتان متعلقتان باليوم الآخر . قراءة الأعمال التي سجلها الإنسان والقراءة هنا لا تقوم مقامها: اتل، لأن الأعمال مجموعة في صحيفة واحدة، مرتبط بعضها ببعض، صغيرها وكبيرها، دقيقها وجليلها ، فالقراءة هنا تعني الدّقة في الكلام المكتوب، بخلاف التلاوة التي تعني تتبّع الكلام المكتوب الذي يتبع بعضه بعضاً على مهل ورويّة.

والموقف يوم القيامة لا يتطلّب هذه الرّوية والتأني، لأنّ كُلّ إنسان يحاول أن يقرأ عمله جملة، ليطمئن قلبُه، وتهدأ نفسه.

على أية حال كانت نستطيع بعد هذا العرْض الذي قدمْته لهاتين المادتين: القراءة والتلاوة أن نبيّن بعض الفروق التي بينهما:

نعمْ هما يصبّان في مجرى واحد، وهو القراءة، فالقراءة تعني التلاوة والتلاوة تعني القراءة، فالكلمتان مترادفتان لكن لكل منهما مقامات مختلفة:

١- فمن حيث العدد نجد أن التلاوة بصيغها المختلفة ابتداء من الفعل الماضي، وانتهاء بالأسماء المشتقة أو المصادر تربو على القراءة، وإن زادت القراءة عليها في مادة «القرآن» حيث شغلت مساحات واسعة من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

٢- تنوعت المقامات المختلفة بالنّسبة للتلاوة، فأنباء الأنبياء وأخبار الرسل، وقصص أهل الكهف، والرجل الذي أوتي علماً ثم لم يعمل به، وانسلخ منه، كلها مرتبطة بالتلاوة، ولم ترد قصةٌ ما أو نَبَأٌ ما بلفظ القراءة كما كان ذلك في مادة التلاوة.

٣- القراءة وردت في مواضع قليلة، وكلها تدور حول المعنى اللغوي للقراءة بخلاف التلاوة التي تنوعت مقاماتها، وتعدّدت مسالكها.

٤- التلاوة تعني العمل بما يُتْلى حتى يتحقق الهدف من التلاوة وذلك مأخوذ

---

(١) الحاقّة: ١٩ .

(٢) الإسراء: ١٤ .

من قوله تعالى: ﴿**يتلونه حق تلاوته**﴾[1]، ولا شكّ أن حق التلاوة هو العمل بما يُتلى، وتحويل التلاوة إلى سلوك عمليّ في مسيرة الإيمان، فكأنها القاعدة التي لا تكمل إلا بالتدريب والتطبيق حتى تؤتي ثمرها.

٥- والقراءة تعني فهم ما يقرأ، ليتّضح المعنى، وينكشف الغموض ومن هنا كان البيان مرتبطاً بالقراءة في قوله تعالى: ﴿**فاتّبع قُرآنه، ثُمّ إنَّ عَلَيْنا بيانَه**﴾[2]، ولم نجد في كل الآيات التي ذكرت فيها التلاوة أن كلمة البيان جاءت في سياقها أو وقعت في عقبها، مما يدل على أن القراءة والبيان مرتبطان، لأن البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يُضفي السامع إلى حقيقته، ويهجُم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان ومن أي جِنْس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[3].

وخلاصة القول: أنّ القراءة والتلاوة مترادفتان، وإن كانت بينهما فروق فهي فروق المقام والسّياق بحيث لو وضعت إحداهما مكان الأخرى لاختلّ الإعجاز. على أن الإمام القسطلاني (ت ٩٢٣ هـ) سجّل في كتابه: «لطائف الإشارات» معنى التلاوة ومتطلّباتها فنقل نصّاً للغزالي - رحمه الله - يتعلّق بها فقال:

وقال الغزالي: أكثر الناس منعوا من فهم القرآن لأسباب وحجب أسْدَلها الشيطان على قلوبهم، فعميت عليهم عجائب أسرار القرآن.

أوّلها: «أن يكون الهمّ مُنْصَرِفاً إلى تحقيق الحروف بإخراجها من مخارجها، قال: وهذا يتولّى حفظه شيطان وكّل بالقرّاء، ليصرفهم عن فهم معاني كلام الله تعالى» [4].

ثم قال: «وتلاوة القرآن حق تلاوته هو أن يشترك فيه اللسان والعقل والقلب،

---

(١) البقرة : ١٢١ .

(٢) القيامة : ١٨، ١٩ .

(٣) البيان والتبيين ١ / ٧٦ .

(٤) لطائف الإشارات / ٣٢٧ .

فحظ اللسان: تصحيح الحروف بالترتيل، وحظ العقل: تفسير المعاني، وحظ القلب: الاتعاظ والتأثر بالانزجار والائتمار، فاللسان يرتّل، والعقل ينزجر، والقلب يتّعظ» [1].

وكأنَّ الغزاليَّ رحمه الله بهذا التحليـل لقراءة القرآن فرق بين القراءة والتّلاوة.



(1) السابق / ٢٢٧، ٢٢٨ .

أقسم -- حلف

أ – أقْسَم:

جاءت فعلاً ماضياً في مواضع مختلفة، من ذلك قوله تعالى:

﴿ أهؤلاء الذين أَقْسَمْتُم لا ينالُهم الله بِرَحْمة﴾[١]. وقوله تعالى:

﴿ وأقْسَمُوا بالله جَهْد أَيْمانِهِم﴾[٢].

ووردت فعلاً مضارعاً مبدوءاً بالهمزة في عدة آيات، من ذلك قوله تعالى:

﴿ فلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجوم﴾[٣].

ومبدوءاً بالتاء في موضعين في قوله تعالى:﴿قُلْ لا تُقْسِمُوا طاعةٌ معروفة﴾[٤]، وفي قوله تعالى:﴿ قَالُوا تقَاسَمُوا بالله﴾[٥].

ومبدوءاً بالياء في ثلاثة مواضع: في قوله تعالى:﴿ فَيُقْسِمان بالله إن ارْتَبْتُم﴾[٦]، وفي قوله تعالى:﴿ فَيُقْسِمان بالله لشَهادَتُنا﴾[٧].

ووردت اسماً في موضعين: في قوله تعالى:﴿ وإنه لقَسَمٌ لو تَعْلمون عظيم﴾[٨] ، وقوله تعالى:﴿ هل في ذلك قَسَمٌ لذي حجْر﴾[٩].

---

(١) الأعراف: ٤٩ .

(٢) النور: ٥٣ .

(٣) الواقعة: ٧٥ .

(٤) النور: ٥٣ .

(٥) النمل: ٤٩ .

(٦) المائدة: ١٠٦ .

(٧) المائدة : ١٠٧ .

(٨) الواقعة :٧٦ .

(٩) الفجر: ٥ .

من الوجهة اللغوية:

يقال: قد أَقْسَم بالله، واستقسمه به، وقاسمه: حلف له، والمصدر: المُقْسَم مثل: «المُخْرج» والجمع: أقسام . وأقسمت: حلفت.

وأصل القسم من «القَسَامة» والقَسَامة: الذين يحلفون على حقّهم ويأخذونه.

قال ابن سيده: والقَسَامة: الجماعة يُقْسِمون على الشيء أو يُشْهدون. ويقال: قتل فلانٌ فلاناً بالقَسَامة أي باليمين، وأصل القسامة اليمين. والمُقْسَم: القسَم، والمُقْسِم: الحالف(١).

ب - حلف:

وردت فعلاً ماضياً مرّة واحدة فقط في قوله تعالى:﴿**ذلك كَفّارَةُ أيْمانِكُم إذا حَلَفْتُم**﴾(٢).

وجاءت فعلاً مضارعاً مؤكّداً بالنّون، ومبدوءاً بالياء في قوله تعالى:﴿ **وَلَيَحْلِفُنّ إنْ أَرَدْنا إلاّ الحُسْنى** ﴾(٣)، وفعلاً مضارعاً غير مؤكد بالنون ومبدوءاً بالياء في عشرة مواضع.

وجاءت اسماً مشتقاً على صيغة فعّال من صيغ المبالغة في قوله تعالى:

﴿**ولاتُطِع كُلَّ حَلاّفٍ مهينٍ**﴾(٤).

من الوجهة اللغوية:

الحِلْف، والحَلِف: القسم: لغتان.

والفعل: حلَفَ يَحْلِف حَلْفاً وحَلِفاً، وحِلْفاً، ومَحْلوفاً وهو أحد ما جاء من المصادر علىمفعول مثل المجلود والمعقول والمعسور والميسور.

واسم المرّة منه: حَلْفة، قال امرؤ القيس:

حَلفتُ لها بالله حَلْفة فاجرٍ لناموا فما إنْ من حديث ولا صالي(٥)

---

(١) اللسان: قسم .

(٢) المائدة: ٨٩ .

(٣) التوبة : ١٠٧ .

(٤) القلم: ١٠ .

(٥)ديوان امرئ القيس/٣٢، من شواهد الخزانة٤/١، والهمع والدرر رقم٤٢٧.

ويقولون:يَحْلِف بالله محلوفة أي قَسماً، وهو مصدر.

ورجل حالِف، وحلاّف، وحلاّفة: كثير الحَلِف.

وتعريف الحَلِف هو: العقْد بالـعزْم والنيّة، فخالف بين اللفظين تأكيداً لعقـده، وإعلاماً أنّ لغو اليمين لا ينعقد تحته[1].

بالمقارنة بين المـادّتين مـن الوجهـة اللّغويـة نجـد أنهمـا مترادفـان فالقسـم هـو الحلف، أو بعبـارة أدقّ: أَقسـم بمعنـى حلـف، والعكـس. لكـن لـو دققنـا النظـر في استعمالهما القرآني نجد الفروق التالية:

أولاً: من حيث العدد فمادة أقسم تكرّرت في القرآن الكريم أكثر من مادة حلف.

ثانياً: مادة أقسم مرتبطة بالمقسم به وهو لفظ الجلالة في أكـثر الآيـات، ومـادة حلف مرتبطة أيضاً بالمقسم به وهو لفظ الجلالة ولكن أقل عدداً من مادة أقسم مـن حيث الارتباط.

ثالثاً: الفعل: أقسم سبق بـ (لا) النافية في عدة آيات على حين لم ترتبط مـادة حلف بـ (لا) في موضع واحد من المواضع التي وردت فيها.

رابعاً: القسم بـالظواهر الكونيّـة مرتبـط بــ (أقسـم) وليـس لمـادّة (حلـف) نصيـب مـن هـذا الارتبـاط ، فــ (أقسـم) وردت مـع مواقـع النّجـوم في قولـه تعالى:﴿**فلا أُقْسِم بمواقع النّجوم**﴾[2].

ووردت مع يوم القيامة في قوله تعالى:﴿ **لا أُقْسِم بيوم القيامة**﴾[3].

ووردت مع الشفق في قوله تعالى:﴿ **فلا أقسم بالشّفق**﴾[4].

ووردت مع مكة في قولـه تعـالى:﴿ **لا أُقْسِـم بهـذا البلـد**﴾[5]، وغـير ذلـك.

---

(1) اللسان : حلف .

(2) الواقعة: ٧٥ .

(3) القيامة: ١ .

(4) الانشقاق: ١٦ .

(5) البلد: ١ .

ووجود (لا) النّافية مع الفعل (أقسم) المتعلق بالظواهر الكونية يثير مشكلة لغوية، ففي كتاب (إعراب القرآن) المنسوب للزجاج مانصه: «فأما قوله تعالى:﴿**لا أقسم**﴾، فقيل: (لا) زائدة وقيل:(لا) رد لكلامهم:﴿**لا يَبْعثُ اللهُ مَنْ يموت**﴾[1] ، فقيل: لا ليس الأمر كما تظنّون»[2]. وفي قوله تعالى:﴿**فلا أقسم بمواقع النجوم**﴾: اختلف المفسرون اختلافاً كبيراً في وجود (لا) مع أقسم.

فأبو حيان اختار أنها لام القسم أشبعت فتولّدت منها ألف نظير ما في قوله:

* أعوذ بالله من العِقراب *

وهو يريد العقرب.

ويؤيد ما اختاره أبو حيّان قراءة الحسن وعيسى: (فلأُقْسِم) وهو مبني على ما ذهب إليه أبو حيّان تبعاً لبعض النحويين من أن فِعْل الحال يجوزالقسم عليه، فيقال: (والله ليخرج زيد) وحينئذ لا يصح أن يُقْرن الفعل بالنّون المؤكدة، لأنها تخلصه للاستقبال،وهو خلاف المراد.

ويرى ابن عُصفور والبصريون أن فعل الحال كما هنا لا يجوز أن يقسم عليه ومتى أُريد من الفعل الاستقبال لزمت فيه النّون المؤكّدة، فقيل: لأُقْسِمن وحذفها ضعيف جداً.

ومن هنا خرّجوا قراءة الحسن وعيسى على أن اللام لام الابتداء، والمبتدأ محذوف، لأنها لا تدخل على الفعل، والتّقدير: فلا أنا أُقْسِمُ.

ويرى سعيد بن جُبَير وبعض النحاة أن (لا) نفيٌ و ردٌّ لما يقوله الكفار في القرآن من أنه سِحْر وشعر وكهانة، كأنه قيل: فلا صحة لما يقولون فيه، ثم استؤنف، فقيل: (أقسم) إلخ.

وقال بعضهم: إن (لا) كثيراً ما يؤتى بها قبل القسم على نحو الاستفتاح مثل: لا وأبيك.

وقال أبو مسلم وجمع: إن الكلام على ظاهره المتبادر منه. والمعنى: لا أقسم إذ

---

(١) النحل: ٣٨ .

(٢) إعراب القرآن الكريم المنسوب للزجاج ١/١٣٣ .

الأمر أوضح من أن يحتاج إلى قسم، أي لا يحتاج إلى قسَمٍ ما فضلاً عن هذا القسَم العظيم(١).

والقسم بمخلوقات الله من خالقها الأعظم يثير مشكلة دينيّة إلى جانب المشكلة اللغوية التي ذكرتها آنفاً.

وتتمثل هذه المشكلة الدينيّة في أننا نرى بعض الأقسام في القرآن الكريم بمخلوقات الله تعالى، فهل هذا القسم معناه: تعظيم هذه المخلوقات وتقديسها، لأنها من صنع الله، والقسم بها خاص بالله تعالى وحده وليس للمخلوق أن يهبها هذا التعظيم، ويجلّها هذا الإجلال، فيمتنع عليه أن يقسم بها خوفاً من الشرك، وصيانة من الكفر، أو معناه أنّ هذه المخلوقات المقسم بها لا يراد به التعظيم، وإنما يراد به الاستدلال على عظمة خالقها، وجلال مبدعها، وقدرة موجدها.

تلك قضية كانت مثار جدل بين العلماء، فمنهم من مال إلى الرأي الأوّل وهو أن الله تعالى أقسم بها لأنها من صنعه، وصنعه مباركٌ مقدسٌ، ومنهم من مال إلى الرأي الثاني، وهو أن القسم ليس مراداً به التعظيم وإنما المراد به الاستدلال.

والرأي الذي أميل إليه هو الرأي الثاني، فإنّ هذه المخلوقات جاء القسم بها للعبرة والعظة والفكر والتّدبّر، قال الله تعالى: ﴿ **إنّ في خَلْق السّموات والأرْض واخْتلافِ اللّيل والنّهار والفُلْك الّتي تَجْرِي في البحر بما يَنْفَعُ النّاسَ وما أَنْزَل الله منَ السّماء من ماءٍ فأحْيا به الأَرضَ بَعْدَ مَوتها وبثّ فيها من كُلّ دابّة وتَصْريف الرّياح والسَّحاب المُسخَر بين السَّماء والأرْض لآياتٍ لقومٍ يَعْقِلُون** ﴾(٢).

فالله تعالى في هذه الآية وغيرها يذكر آياته ويحتج بها للعظة والعِبْرَة.

ويذكر صاحب «رسالة الإمعان في أقسام القرآن»، الأدلة على سلامة الرأي الثاني بقوله: ثم نرى هذه الآيات أشهد بها القرآن على أسلوب القسم فأشهد

---

(١) تفسير الألوسي ١٥٢/٢٧ .

(٢) البقرة / ١٦٤ .

بالسّماء والأرض، والشّمس والقمر، واللّيل والنّهار والإنسان والوالد والولد، والذكر والأنثى، والشفع والوتر، فكونها آيات دالّة له نظير، ولا سبيل إلى إرادة تعظيمها» .

«والعاقل لا يتوهم أن الله تعالى يضع مخلوقاته موضع المعبود المقدّس لا سيّما الذي ليس له كبيرُ تقدس كالخيل العادية، والريح الذارية.

وقد صرّح القرآن الكريم بكون هاتيك المقسم بها من السّماء والأرض والشمس والقمر والنجوم وغيرها مسخّرة مذلّلة طائعة، ففي نفس القسم بها دلالةٌ على أنّ المُراد محضُ الإشهاد بها».

«وما ترى من تعميم المقسم به على طريق تعميم الآيات الدالة كما قال تعالى: ﴿**فلا أُقسم بما تُبْصِرون وما لا تُبْصِرون**﴾[1] ، فلم يترك شيئاً إلاّ وقد أَقْسم به.

كما قال: ﴿**وإنْ من شيء إلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾[2].

ويشمل هذا التّعميم اسْتعْمال المتقابلين حيث أقسم بالليل والنهار والأرض والسماء فكيف يُظن أن الله عظّم كل شيء ؟

والسبيل إلى جعله آية دالة ظاهر، فلا يصار إلاّ إليه.

ويذكر صاحب (رسالة الإمعان): «أن المقسم به يتبعه في بعض المواضع القرآنية ما يدُلُّ كون المقسم به دليلاً للعقلاء ففي قوله تعالى: ﴿**فلا أُقْسِم بِمَواقِع النُّجوم**﴾[3]، نبه على أن هذا القسم عظيم جداً عند ذوي العقول والألباب حينما أتبع ذلك القسم بقوله تعالى: ﴿**وإنّه لقسمٌ لو تعلمون عظيم**﴾، ومن قوله تعالى: ﴿**فلا أُقْسِم بالخُنّس الجَوارِ الكُنّسِ**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**ولا أُقْسِم بالنَّفْس اللّوامة**﴾[5] دليل واضح على أن المراد بالقسم هو الاستدلال على عظمة الله وليس

(١) الحاقّة: ٣٨ .
(٢) الإسراء: ٤٤ .
(٣) الواقعة: ٧٥ .
(٤) التكوير: ١٥ ـ ١٦.
(٥) القيامة: ٢ .

وليس القصد تعظيم هذه الظواهر فالعظمة بعظمة القسم وليس بعظمة المُقْسَم به»[1].

وينبني على هذا الذي قدمت أن الذي ذكرته الدكتورة عائشة عبد الرحمن(بنت الشاطئ) في بحثها: «من أسرار العربية في البيان القرآني» : أن القسم يراد به العظمة واليمين الصادقة، وأن الحلف مقصور على اليمين الكاذبة[2] لا نسلم به بعد أن وضح لنا أن معظم الآيات التي وردت في القرآن الكريم بلفظ القسم وما اشتق منه لا يراد به التعظيم إلا إذا اقترن بلفظ المقسم به وهو الله جل جلاله ، كما عرفنا أن القسم قد يراد به الاستدلال والبرهان على عظمة الخالق، وليس على عظمة المخلوق في مجال الآيات التي وردت، وذكر فيها القسم بما خلق الله.

وخلاصة ما سبق أن القسم والحلف مترادفان كلاهما يجري في مجرى واحد، وهو تأكيد المقسم عليه، ومع هذا الترادف فإنه من خلال الآيات التي عرضناها نستطيع أن نقول: اختلف استعمالهما نظراً لاختلاف المقامات،وما يتطلبه السياق، والكلمة القرآنية لها مكانها في تركيب الكلام، بحيث لو انتزعت من مكانها ووضعت في بناء تركيب آخر لما أدت المعنى الذي تؤديه وهي في مكانها، إنه كلام الله الذي سما في بيانه، وارتفع في معانيه ووصل إلى ما فوق القمة من اختيار الألفاظ، وتناسق الكلمات ووضعها في قالبها البلاغي.



---

(١) ما بين قوسين مقتبس من كتاب: الإمعان في أقسام القرآن / ٤٩ – ٥٣ / بتصرف .

(٢) انظر ص / ٢٨ .

الفصل الرابع

الترادف والتوكيد

التّوكيد والترادف

أ – التوكيد من الناحية اللغوية:

يقال: وكّد العَقْد والعَهْد: أوثقه، والهمزة فيه لغة، يقال: أوكدته وأكّدته، وآكدته إيكاداً، والواو أفصح: أي شدّدته، وتوكّد الأمر وتأكد بمعنًى.

« والتوكيد ـ كما قال أبو العباس ــ : دخل في الكلام لإخراج الشكّ، وفي الأعداد لإحاطة الأجزاء، ومن ذلك أن تقول: كلمني أخوك، فيجوز أن يكون كلمك هو أو أمر غلامَهُ بأن يكلمك، فإذا قلت: كلمني أخوك تكليماً لم يجز أن يكون المكلّم لك إلا هو»[1] .

وقال العلويّ: « التأكيد: تمكين الشيء في النّفس، وتقوية أمره.

وفائدته: إزالة الشّكوك، وإماطة الشّبهات عمّا أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ، كثير الفوائد»[2].

وقد أفاض الزركشي في «البُرهان» في عرض قضية التأكيد وعلاقتها بالترادف، وتناوله في النقاط التالية:

أ– من حيث التعريف:

عرّفه بقوله: «هو الحمل على ما لم يقع ليصير واقعاً، ولهذا لا يجوز تأكيد الماضي ولا الحاضر لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وإنما يؤكد المستقبل».

ب – الخلاف بين العلماء في وقوع التأكيد في القرآن الكريم:

بسط الزركشي هذا الخلاف في المسائل التالية:

الأولى: جمهور الأمة على وقوعه في القرآن والسنة.

وقال قوم: ليس فيهما تأكيد ولا في اللّغة، بل لابد أن يفيد معنًى زائداً على الأول.

واعترض الملحدون على القرآن والسّنة بما فيهما من التأكيدات، وأنه لا فائدة في ذكرها، وأنّ من حقّ البلاغة في النّظْم إيجاز اللّفظ واستيفاء المعنى، وخيرُ الكلام ماقلّ ودلّ ولا يَملّ، والإفادة خير من الإعادة.

---

(١) اللسان: « وكد » .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٦ .

وظنوا أنه إنما يجيء لقصُور النّفْس عن تأدية المـراد بغير تـأكيد، ولهـذا أنكـروا وقوعه في القرآن.

وأجاب الأصحاب بأن القـرآن نـزل علـى لسـان القَـوْم، وفي لسـانهم التـأكيد والتكرار، وخطابه أكثر، بل هو عندهم معـدودٌ في الفصاحـة والبراعـة، ومـن أنكـر وجوده في اللغة فهو مكابر، إذْ لولا وجوده لم يكن لتسميته تأكيداً فائدة ...

الثانية: حيث وقع فهو حقيقة.

وزعم قوم: أنه مجازٌ، لأنه لا يفيد إلا ما أفاده المذكور الأول، حكاه الطرطوشي في العُمد، ثم قال: ومن سمّى التأكيد مجازاً، فيقال له: إذا كان التـأكيد بلفـظ الأول: نحو: عجّل عجّل ونحوه فإن جاز أن يكون الثاني مجازاً جاز في الأول لأنهما في لفظ واحد، وإذا بطل حمل الأول على المجاز بطل حمل الثّاني عليه، لأنه مثل الأوّل »[1].

الثالثة: أنه خلاف الأصل، فلا يحمل اللفظ على التأكيد إلاّ عند تعذّر حمله على مدّة محدودة.

الرابعة: أنه يكتفي في تلك بأي معنى كان .

وما قاله ضعيف، لأن المفهوم من دلالة اللّفظ ليس من باب الألفاظ حتى يحـذو به حذو الألفاظ »[2].

وعند العلويّ: التأكيد له جانبان: جانب مفيد وجانب غـير مفيـد أمـا الجـانب المفيد كقوله تعالى:﴿**إنّا عَرَضْنـا الأمانَـة علـى السَّـمواتِ والأرْضِ والجبـال**﴾[3]، وارد على جهة التأكيد المعنـوي، وفائدتـه تعظيـم شـأن هـذه الأمانـة المشـار إليهـا، وتفخيم حالها »[4].

ويقدم العلويّ مثالاً آخر للجانب المفيـد مـن التوكيـد وهـو قولـه تعـالى:﴿ **ولْتَكُـن مِنْـكم أُمَّةٌ يَدْعُون إلى الخَيْر ويَأمرون بالمعروفِ ويَنْهَوْن عن المُنْكر** ﴾[5].

---

(١) البرهان ٢ / ٣٨٤، ٣٨٥ . والإتقان ٢ / ٤١ .
(٢) البرهان ٢ / ٣٨٤، ٣٨٥ .
(٣) الأحزاب: ٧٢ .
(٤) الطراز ٢ / ١٨٤ .
(٥) آل عمران: ١٠٤ .

« فقوله: ﴿يدعون إلى الخير﴾ عام في كل شيء، وإنما كرّر الأمر بالمعروف والنّهي على المنكر مع جهة التأكيد والمبالغة ».

ويعرض مثالاً ثالثاً، وهو قوله تعالى: ﴿فيهما فاكهة ونَخْلٌ ورُمّان﴾[1] فإنّما خصّ النّخل والرّمّان بالذكر وإن كانا داخلين تحت الفاكهة تعظيماً لأمرهما ومبالغة في رفع قدرهما »[2].

ومن التوكيد المعنوي في حديث رسول الله ﷺ قوله: « دعاهن فأجبن طائعات مذعنات، غير مُتَلكّئاتٍ، ولا مُبْطِئاتٍ » ومنه في قول علي - كرّم الله وجهه- : « فمن شواهد خلقه خلق السّموات والأرض موطّدات بلا عمد، قائمات بلا سند».

فالقيام والتوطيد، وقوله:«بلا عمد»، وقوله: «بلا سند»، متقاربة في المعنى يجمعهن جامع التوكيد المعنوي »[3].

ومن ذلك في الشعر قول المُقَنّع الكِندي في الحماسة:

وإنّ الذي بيني وبين بني أبي ... وبين بني عمّي لمختلِفٌ جدّا

إذا أكلوا لَحْمي وَفَرْتُ لحومهم ... وإنْ هدموا مَجْدي بنيْتُ لهم مجدا

وإن ضيّعوا غيْبي حَفِظْت غُيوبَهُم ... وإن هم هَوَوْا غَيِّي هَويتُ لَهُم رشْدا

قال العلويّ: « فانظر إلى هذه الأبيات ما أجمعها لفنون الإنصاف وأبلغها في مراعاة جانب الحقّ والاعتراف، فهذه الألفاظ وإن كانت متغايرة، لكنها متطابقة في المقصود دالّة عليه »[4].

والتوكيد المعنويّ عند العلويّ قد يرد « ببرهان يشهد له، وتارة يرد على جهة العزيمة، ومرّة بغير ذلك، فهذه وجوه ثلاثة »، وقدم أمثلة لهذه الوجوه الثلاثة من القرآن، ومن الشعر.

---

(١) الرحمن: ٦٨ .
(٢) الطراز ٢ / ١٨٤.
(٣) السابق / ١٨٥ .
(٤) السابق / ١٨٥ - ١٨٦ .

فمما ورد من القرآن الكريم على جهة العزيمة والاهتمام بأمره هو قوله تعالى:﴿ **فلا أُقْسِم بمواقع النّجوم، وإنه لَقَسَمٌ لو تعلمون عظيم** ﴾[1]، فقوله:﴿ **وإنه لقسمٌ** ﴾ إنما ورد على جهة التأكيد لقوله:﴿ **فلا أقسم** ﴾ على جهة العزيمة لكونه قسماً بالغاً عظيماً».

ومما ورد من الشّعر، وله برهان يدل عليه، ويشهد له قول أبي نواس:

قـل للـذي بصـروف الدّهـر عَيَّرَنـا ... هل عـانَد الدَّهـرَ إلاّ مَـن لـه خطـرُ

أما تـرى البَحْـر تَعْلـو فَوْقَـهُ جِيَـفٌ ... وتَسْتَقِرّ بـأ قْصـى قَعْـره الـدُّرَرُ

وفي السّـماء نجـومٌ لا عِـداد لهـا ... وليس يُكْسَف إلاّ الشّـمس والقَمَـرُ

فقوله: أما ترى البحر، وقوله: وفي السّماء نجوم، إنما أوردهما على جهة الاستدلال والتقدير لما ادّعاه من معاندة الدّهر لذوي الأخطار، وأهل المراتب العالية».

وأمّا ما ورد على خلاف هذين الوجهين فكقوله:

فدعـوا نـزال، فكنـتُ أوَّلَ نـازلٍ ... وعَـلامَ أرْكَبُـه إذا لم أَنْـزِلِ

فقوله: «فعلام أركبـه» وارد علـى جهـة التـأكيد بقولـه : «فكنـت أول نـازل» بالاستفهام على جهة التقرير.

وكقوله:

ولا عَيْـبَ فيهـم غَيْر أنّ سُـيوفَهم ... بهن فُلولٌ مـن قِـراع الكتـائب

فقوله:«غير أن سيوفَهُم، إنما ورد على جهة التأكيد المعنويّ لكونهـم شُـجعاناً، فأورده على صيغة الاستثناء».

وختم العلويّ حديثه عن التأكيد المعنويّ المفيد بقوله:

«فهذا ما أوردنا ذكره من التّأكيد المعنويّ الذي ورد لفائدة»[2].

ويتناول العلويّ بعد ذلك التأكيد الذي يذكر من غير فائدة فعرّفه بقوله:

« الضرب الثاني من التأكيد من غير فائدة، وهو أن ترد لفظتان مختلفتان تـدلاّن على معنى واحد»، وقدم لذلك مثالاً من شعر أبي تمّام، فقال:وهذا كقول أبي تمام :

---

(١) الواقعة:٧٥، ٧٦ .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٤ - ١٨٦ بتصرّف.

قسم الزّمان رُبوعنا بين الصَّبا وقَبُولها ودَبُورها أثلاثا

فالصَّبا والقَبول لفظتان تدلاّن على معنى واحد،وهما اسمان للريح التي تهب من ناحية المشرق.

ومثالاً ثانياً، وهو قول عنترة:

حُيِّيت من طَلَلٍ تقادم عَهْدُه أقوى وأقفر بعد أُمِّ الهيثم

فقوله : أقوى وأقفر: لفظان دالان على معنى واحد .

ومثالاً ثالثاً: وهو قول بعض شعراء الحماسة:

إني وإن كان ابن عمّي غائباً لَمُقاذِفٌ من خَلْفِه وورائِه

فقوله:«من خلفه وورائه، كلمتان دالّتان على معنى واحد» .

وبيّن العلويّ أن ما ذكره من ذلك مأخوذ من ابن الأثير، ولكنه في البيت الأخير لم يسلم له بأن فيه تأكيداً غير مفيد، بل يرى العلوي أن تأكيده مفيد، قال:

«هذا ما ذكره ابن الأثير»،والأقرب أن «وراء» قد يستعمل بمعنى « قدَّام »كما قال تعالى:﴿**وكان وَرَاءَهُم مَلِكٌ**﴾[1]، أي قدّامهم، ولأنه إذا كان بمعنى قدّام، كان أدخل في المدح وأعظم لتضمّنه تعْميم الأحوال في الحياطة والدّفاع عنه»[2].

وموقف العلويّ من هذا التأكيد غير المفيد أنه لا يقبل إلا في ضرورة وفي باب الشعر فقط للوزن والقافية، أما في النثر فهو قبيح مرذول.

يقول: « أما النّاثر فلا يغتفر له مثل هذا، وهو أن يأتي بكلمتين دالّتين على معنى واحد من غير فائدة، وليس هناك ضرورة تلجئه إلى ذلك فهذا كان معدوداً في النثر من العِيِّ المردود فلا نقبله.

وأمّا الناظم فإنه إن أتى بهما من صَدْر البيت فلا عذر له في ذلك، لأنه مخالف للبلاغة والبراعة في الفصاحة، ويدل على ضيق العَطن في الطلاقة والذّلاقة، وإن كان في عَجُز الأبيات، فما هذا حاله يغتفر له من أجل الضرورة الشعريّة »[3].

---

(١) الكهف: ٧٩ .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٩ .

(٣) الطراز ٢ / ١٨٩ .

- توكيد لفظي:

عرفه الزركشي بقوله: «فاللفظيّ: تقرير معنى الأوّل بلفظه ومرادفه »، وذكر له الزركشي عدة أمثلة منها مايلي:

قوله تعالى: ﴿**فِجاجاً سُبُلاً**﴾[1]، ﴿**ضيِّقاً حَرِجاً**﴾[2] بكسر الراء، و﴿**غرابيبُ سُود**﴾[3]. ومن هذا القبيل: الحال المؤكدة، فهي تقرر معنى الأول بمرادفه قال الزركشيّ : «وسمّيت مؤكّدة لأنها تعلم قبل ذكرها، فيكون ذكرها توكيداً، لأنها معلومة من ذكر صاحبها»[4]، وقدّم لها أمثلة متنوّعة، ومن هذه الأمثلة:

قوله تعالى: ﴿**ويَوْم أُبعثُ حيّاً**﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿**ولا تَعْثَوْا في الأرض مُفْسِدين**﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿**فتبسَّم ضاحكاً من قولها**﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿**ثُم أَقْرَرْتُم وأَنْتُم تَشْهدون**﴾[8] إذ معنى الإقرار أقرب من الشهادة، ولأن الإعراض والشهادة حالان لهم عند التولّي والإقرار.

وقوله تعالى: ﴿**وأُزْلِفت الجَنَّة للمتّقين غَيْر بعيدٍ**﴾[9]، وقوله تعالى:

﴿**خَالِدينَ فيها مادامت السّموات والأَرْضُ**﴾ فهي حال مؤكدة لقوله تعالى: ﴿**وأمّا الذين سُعِدوا ففي الجَنَّة خالدين فيها**﴾[10].

---

(١) الأنبياء: ٣١ .

(٢) الأنعام: ١٢٥ ،وهي قراءة نافع،وعاصم وأبي جعفر وابن محيصن، انظر قراءة رقم ٢٣٣٦ في معجم القراءات.

(٣) فاطر: ٢٧ .

(٤) البرهان ٢ / ٣٨٥، ٤٠٣ .

(٥) مريم: ٣٣ .

(٦) العنكبوت: ٣٦ .

(٧) النمل: ١٩ .

(٨) البقرة: ٨٤ .

(٩) ق: ٣١ .

(١٠) هود: ١٠٨ .

وبهذا يزول الإشكال في أن شرط الحال الانتقال، ولا يمكن ذلك هنا فإنّا نقول ذلك شرط في غير المؤكدة.

«ولمّا لم يقف ابن جنّي على ذلك قدّر محذوفاً، أي معتقداً خلودهم فيها لأنَّ اعتقاد ذلك ثابت عند غير المؤمنين، فلهذا ساغ مجيئها غير منتقلة»[1].

على أنّ الزركشي بيّن أن من اللّغويين والنّحويين من يخرج الحال المؤكدة من باب التّرادف، لأن بين الحال ومرادفها فروقاً لا تسمح بهذا التّرادف.

من هذه الفروق قوله تعالى: ﴿**فتبسّم ضاحكاً**﴾[2] فإن التّبسُّم قد يكون من غير ضَحِك.

وقوله تعالى: ﴿**ولّى مدبراً**﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿**ثم وليتم مدبرين**﴾[4] فإن التولية والإدبار «بمعنيين مختلفين، فالتولية أن يلي الشيء ظهره والإدبار أن يهرب منه، فليس كل مولٍّ مدبراً، ولا كل مدبر مولّياً».

ونظيره قوله تعالى: ﴿**إنّك لا تُسْمِع الموتى ولا تُسْمِع الصُّمَّ الدّعاءَ إذا ولّوْا مُدْبِرين**﴾[5]، فلو كان أصم مقبلاً لم يسمع، فإذا ولى ظهره كان أبعد له من السّماع، فإذا أدبر مع ذلك كان أشدّ لبعده عن السّماع.

ومن الدليل على أن التولّي لا يتضمّن الإدبار قوله: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَك شَطْرَ المسجِدِ الحرام**﴾[6]، فإنه بمعنى الإقبال»[7].

---

(١) البرهان ٢ / ٤٠٢، ٤٠٣ .

(٢) النمل: ١٩ .

(٣) النمل: ١٠ .

(٤) التوبة: ٢٥ .

(٥) النمل: ٨٠ .

(٦) البقرة: ١٥٠ .

(٧) البرهان ٢ / ٤٠٣ .

نماذج تطبيقية من الترادف
في مجال التوكيد اللفظي
﴿ فِجاجاً سبلاً ﴾[1]

أ – معنى «فجاجاً» من الوجهة اللغوية:

في اللسان: الفجّ: الطريق الواسع بين جبلين، وقيل: في جبل، وهو أوسع من الشِّعب.

وقال ثعلب: الفجّ: ما انخفض من الطُّرق.

وجمعه: فِجاج، وأَفِجَّة، وهي نادرة. وفي قوله تعالى:﴿مِنْ كُلِّ فجٍّ عَميق﴾[2]، قال أبو الهيثم: الفج: الطريق الواسع في الجبل، وكل طريق بعده فهو فجّ.

ويقال: افْتَجَّ فلانُ افْتِجاجاً: إذا سلك الفِجاج.

وفي حديث الحجّ: «وكل فجاج مكة مَنْحَرٌ»، وفي حديث آخر، أنه ﷺ قال لعمر: «ما سلَكْتَ فجاً إلا سلك الشّيطان فجّاً غيره»[3].

ب – سبلاً :

في اللسان : «السبيل» الطريق ، وما وضح منه ، يذكر ويؤنث ، وفي التنزيل العزيز:﴿ وإنْ يَروْا سَبيل الرُّشْد لا يتّخِذُوه سَبيلاً، و إنْ يَرَوْا سَبيل الغَيّ يتّخذوهُ سَبِيلاً﴾ فَذُكّر[4].

ومنه:﴿ قُلْ هذه سَبيلي أدْعو إلى الله على بَصيرة﴾[5] فأنّثَ، والسبيل قد يكون اسم جِنْسٍ، ففي قوله تعالى:﴿وعلى الله قَصْدُ السّبيل ومنها جَائِرٌ﴾[6].

---

(١) الأنبياء: ٣١ .

(٢) الحج: ٢٧ .

(٣) اللسان: الفجج .

(٤) الأعراف: ١٤٦ .

(٥) يوسف: ١٠٨ .

(٦) النحل: ٩ .

فسره ثعلب، فقال:« على الله أن يقصد[1] السّبيل للمسلمين ومنها جائر، أيْ ومن الطرق جائر على غير السّبيل، فينبغي أن يكون السبيل هنا اسم الجنس، لا سبيلا واحداً بعينه ، لأنه قد قال:﴿ **ومنها جائر**﴾ أي ومنها سبيلٌ جائر».

وجمع «سبيل» : إذا أنّثت: أسْبُلة، ومنه حديث «سَمُرة»: «فإذا الأرض عند أسْبُله» أي طرقه، وهو جمع قِلّة للسّبيلِ، وإذا ذكّرت فجمعها: أسْبِلة.

ويقال: سَبَّل ضَيْعَته: أي جعلها في سبيل الله،وفي حديث وقف عمر:«احبس أصلها وسبّل ثمرتها » أي اجعلها وقفاً، وأبح ثمرتها لمن جعلتها وقفاً عليه.

ويجمع: السبيل أيضاً على سُبُل، والسّابلة: أبناء الطريق المختلفون على الطّرقات في حوائجهم،والجميع السّوابل »[2].

وفي قوله تعالى:﴿ **فِجاجاً سُبُلاً**﴾ نجد أن بين الكلمتين ترادفاً بالتأكيد اللفظي، فالسبيل كما عرفنا هو الطّريق، والفجاج هي الطُّرُق.

ويثير الفخر الرّازي سؤالاً في مرادف الفِجاج، وهو السُّبل، فيقول: قال صاحب الكشاف:«فإن قلت: في الفجاج معنى الوصف، فحالها قدّمت على السبل»، و لم تؤخر كما في قوله تعالى:﴿ **لِتَسْلُكوا منها سُبلاً فِجاجاً**﴾[3] قلت: هي صفة، ولكنها جعلت حالاً كقوله:

* لمَيَّةَ موحشاً طللُ *

والفرق بين التركيبين «من جهة المعنى: أن قوله:﴿**سُبلاً فجاجاً**﴾، إعلام بأنه سبحانه جعل فيها طُرُقاً واسعةً.

وأمّا قوله:﴿**فجاجاً سُبلاً**﴾، فهو إعلام بأنه سبحانه حين خلقها جعلها على تلك الصّفة، فهذه الآية بيان لما أبهم في الآية الأولى ويفسّر الرازي الضمير في

---

(١) قال العكبري: قصد: مصدر بمعنى إقامة السبيل أو تعديل السبيل، وليس مصدر قصدته بمعنى: أتيته. انظر إعراب القرآن للعكبري ٢ / ٧٨ .

(٢) اللسان: «سبل».

(٣) نوح: ٢٠ .

﴿فيها﴾ معتمداً على الآثار المنقولة فيقول في قوله ﴿فيها﴾ قولان:

أحدهما: أنّها عائدة على الجبال، أي وجعلنا من الجبال التي هي رواسي فجاجاً سُبُلاً، أي طُرقاً واسعة، وهو قول مقاتل والضّحاك، ورواية عطاء عن ابن عباس.

وعن ابن عمر قال: كانت الجبال منضمةً فلما أغرق الله قوم نوح فرّقها فِجاجاً، وجعل فيها طرُقاً.

الثاني: «أنها عائدة إلى الأرض، أي وجعلنا في الأرض فجاجاً، وهي المسالك والطّرق،وهو قول الكلبيّ »[1]. على أن الألوسيّ: يعرب «سُبلاً» بدلاً من «فِجاجاً»، فيدل«ضمناً على أنه تعالى خلقها ووسّعها للسّابلة مع مافيه للتأكيد، لأن البدل كالتكرار وعلى نيّة تكرار الفعل، والمبدل منه ليس من حكم السّقوط مُطلقاً».

وهو بهذا الإعراب يخالف إعراب الزّمخشري الذي نقله الرّازي في تفسيره، وبينّاه آنفاً.

وكذلك يميل بعض النحويين إلى إعراب: «فجاجاً» بدلاً من «سبلاً» قائلاً:« إن الفجَّ اسمٌ لا صفة لدلالته على ذات معيّنة وهو الطّريق الواسع، والاسم يوصف ولا يُوصَف به، ولذا وقع موصوفاً في قوله تعالى:﴿ من كُلِّ فجٍّ عميق﴾[2] والحمل على تجريده عن دلالة على ذات معيّنة لا قرينة عليه».

والتفرقة المعنوية بين الكلمتين بنيت على الاختلاف في المقام فإن آية الأنبياء قدمت «الفجاج» على السّبل فيها، لأن الفجاج مرتبطة بظواهر المخلوقات العظيمة، ففتق السّموات والأرض بعد أن كانتا رتقاً، وجعل كل حيّ منبثقاً من الماء، وإرساء الجبل حتى لا تميد الأرض التي تعيش عليها الكائنات، كل هذه الظواهر ترتبط بها فجاج الجبل وطرقها النافذة أو غير النافذة، فمناسبة الفجاج التي في الجبال المرتبطة بالأرض التي كانت مع السماء رتقاً ففتقهما الله بقدرته، مناسبة واضِحة للعيان، وهي تدلّ على القدرة التي جعلت للأرض رواسي، ولكنها ليست

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٢٢ / ١٦٤، ١٦٥ .

(٢) الحج: ٢٧ .

رواسي صمّاء، فجعل فيها فجاجاً تسير فيها القوافل، لتكون وسيلة ربط بين البلاد والعباد.

أمّا بالنسبة لآية نوح، فإن تقدّم السُّبل على الفجاج من بلاغة القرآن، وسرّها العجيب، فالآيات الكريمة التي عرضت آية نوح في إطارها آيات محورها النّعم، فالقمر المنير، والشمس المشرقة التي تشبه السّراج بهما تقوم الحياة، وبهما يعيش الإنسان والحيوان والنبات،وهذه نِعَمٌ عُظْمى أنعمها الله على عباده، فجعل الأرض بساطاً، وقد مهّدها بالطّرق الواسعة التي تربط أطرافها وتقرّب بعيدها،وتوصل أجزاءها، والسّبل ليست بين الجبال، ولكنها في الوهاد، على الأرض التي تنبت، وتحت القمر الذي يشرق، والسماء التي تمطر، والشمْس التي تبعث الحياة على ظهر هذه البسيطة، فالموقف إذاً يقتضي أن تتقدم السّبل على الفجاج، وهذه هي عظمة القرآن الكريم يضع كل شيء في مكانه، وكل لبنة في موضعها ليكون البناء محكماً، والأساس قوياً.

ومن هنا كانت إشارة الألوسي في تفسيره تقود إلى هذا المعنى وذلك حين يقول: «وقدّم هنا، وأخّر في آية سورة «نوح»، لأن تلك الآية واردة للامتنان على سبيل الإجمال، وهذه للاعتبار، و الحث على إمعان النّظر، وذلك يقتضي التفصيل، ومن ثمّ ذكرت عقب قوله تعالى:﴿كانتا رَتْقاً﴾(١).

(١) الأنبياء: ٣٠ وانظر تفسير الألوسي ١٧ / ٣٨ .

ضيّقاً - حرجاً

﴿ومَنْ يُرِدْ أنْ يُضلَّهُ اللهُ يَجْعَلْ صَدْرَه ضَيِّقاً حَرِجاً﴾ (١).

في قراءة من قرأ «حرِجاً» بكسر الراء، وهي قراءة نافع وعاصم وأبي بكر، وأبي جعفر، وابن محيصن والحسن (٢).

أ - ضيّقاً من الوجهة اللغوية:

في «أساس البلاغة» للزمخشري: ضاق المكان، وتضايق وتضيّق، وفيه ضَيْقٌ، وضِيقٌ.

ومكان ضيِّق، وضَيْق بالتخفيف، أوْ وَصْفٌ بمصدر.

ومن المجاز: هو من أمره في ضَيْق... وله نفس ضيّقة وأصابته ضَيْقَة فَقْر.

وقد أضاق إضاقة، وضايقه في كذا:إذا لم يسامحه.

وضاقت عينهُ عن النظر إليه. قال داود بن رُزين في الرّشيْد:

تَضيق عيون النّاس عن نُور وَجْهِه ... إذا ما بدا للنّاس مَنْظره البلجُ (٣)

ب - «حَرِجاً»:

في أساس البلاغة: حرِجَ صدره حَرَجاً، وصدر حَرِجٌ وحَرَجٌ. وأحرجني إلى كذا: ألجأني فَحَرِجْتُ إليه. وأحْرَجَ السّبعُ إلى مضيق حتى أخذه.

ومن المجاز: وقع في الحرَج، وهو ضيقُ المأْثم.

وحَرِجت الصّلاة على الحائض، والسَّحُور على الصائم لما أصبح، أي: حرُما وضاق أمرهما.

وظُلمك عليّ حرَجٌ أي حرامٌ مُضيّق.

---

(١) الأنعام: ١٢٥ .

(٢) انظر إتحاف فضلاء البشر / ٢١٦، والتيسير للداني / ١٦، والكشاف للزمخشري ٣٨/٢، والكشف عن وجوه القراءات ١/ ٤٥٠،٤٥١.

(٣) أساس البلاغة / ضيق، والبلج: يقال بلج الصبح: إذا أضاء، وبابه: دخل.

وتحرّج من كذا: تأثّم.

وحَرِجت العين غارت، فضاقت عليها منافذ البَصر، قال ذو الرّمة:

* وتحرَجُ العينُ فيها حين تَنْتَقِبُ * (١)

وناقةٌ حَرجٌ، وحُرجوجٌ : ضامِرةٌ(٢).

وقد تناول الفخر الرازي الجانب اللغوي في الضيّق والحَرِج بتفصيل وبيان فذكرأنّ ابن كثير قرأ «ضيْقاً» ساكنة الياء في كل القرآن، وأمّا الآخرون فقرؤوا «ضيِّقاً» مشدّدة الياء مكسورة، والقراءتان من الوجهة اللغوية لا غبار عليهما، لأنه يحتمل أن يكون المشدّد والمخفف، بمعنًى واحدٍ كـ «سيّد» و«سَيْد» و«هيّن» و«هيْن» و«ليّن» و«ليْن» و«ميِّت» و«ميْت».

وتناول أيضاً في تفسيره معنى «حرِجاً»، فقال :«وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم: «حَرِجاً» بكسر الرّاء، والباقون بفتحها.

قال الفراء وهو في كسره ونصبه بمنزلة: «الوَجَل والوَجِل» و«القَرَد والقرِد»(٣) و«الدَّنَف والدَّنِف».

قال الزجاج: الحرج في اللغة أضيق الضيق، ومعناه: أنه ضيق جداً، فمن قال: إنه رجل حَرَج الصّدر بفتح الراء فمعناه: ذو حَرَج في صدره.

ومن قال: حَرِجٌ جعله فاعلاً، وكذلك: رجل دنف: ذو دنف ودنِفٌ: نعت.

وتطرق الفخر الرازي إلى قول آخر في الضيق، والحرج، فقال:

«قال بعضهم: الحرِج بكسر الراء: الضيّق، والحرَج بفتح الراء: جمع حرجة، وهو الموضع الكثير الأشجار الذي لا تناله الراعية». وحكى الواحدي في هذا الباب حكايتين:

---

(١) ديوان ذي الرّمة: / ٥٩، وصدره:

* تزداد للعين إبهاجاً إذا سَفَرَتْ *

(٢) أساس البلاغة / «حرج».

(٣) في القاموس:«القَرَد» محرّكة: ما تمعّط من الوَبَر والصوف، أو نفايته، واحدته بهاء، وكـ «كتف»:السّحاب المنعقد المتلبّد.

إحداهما : روي عن عبيد بن عُمَير عن ابن عباس أقرأ هـذه الآيـة وقـال : هـل ها هنا أحدٌ من بني بكر ؟ قال رجل:نعم.

قال: ما الحرَجة فيكم ؟ قال: الوادي الكثير الشجر المشتبك الذي لا طُرُق فيه.

فقال ابن عباس: كذلك قلب الكافر.

والثانية: روى الواحدي عن أبي الصّلـت الثقفـيّ قـال: قـرأ عمـر بـن الخطّـاب رضي الله عنه هذه الآية، ثم قال: ائتوني برجلٍ من كنانـة جعلـوه راعيـاً، فـأَتَوْا بـه، فقال له عمر: يا فتى ما الحرجـة فيكـم ؟ قـال: الحرجَة فينـا: الشّـجرة تُحْـدِق بهـا الأشجار، فلا تصل إليها راعيةٌ ولا وحشيّة.

فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل إليه شيء من الخير[1].

ويستدل القرطبِيّ على أن هذه الآية ردٌّ حاسم على القَدَرِيّة، وأتـى بنظـير لهـذه الآية من السُّنة النّبويّة قوله عليه الصّلاة والسّلام:

«من يُرِد الله به خيراً يُفَقِّهُهُ في الدّين»[2].

ولا يكون ذلك إلاّ بشرح الصدر وتنويره.

والدّين: العبادات كما قال:﴿**إن الدِّين عند الله الإسلام**﴾[3].

ودليل خطابه أنّ من لم يُرد الله به خيراً ضَيّق صَدْرَهُ، وأَبْعَدَ فهمه، فلـم يُفَقِّهْـهُ. **والله** أعلم.

وروي أن عبـد الله بـن مسـعود قـال: يارسـول الله، وهــل يشـرح الصّـدر ؟ قال:«نعم يدخُل القلب نورٌ»، فقال: وهل لذلك من علامة ؟ .

فقال ﷺ :«التجافي عن دار الغُرور، والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للمـوت قبل نزول الموت»[4].

---

(١) تفسير الفخر الرازي ١٣ / ١٨٢، ١٨٣.

(٢) أخرجه الصحيحان.

(٣) آل عمران: ١٩.

(٤) تفسير القرطبي ٧ / ٨١.

وللسّمين الحلبي عرض رائع لقضية التأكيد في قوله تعالى:﴿**ضيّقاً حرجاً**﴾ فقد تناول الكلمتين من ناحية المعنى اللغوي، ثم الإعراب النحوي لكلتيهما، وختم الحديث عنهما بمناقشة من ظنّ أن الكلمة الثانية تأكيد للكلمة الأولى ومرادفة لها.

فمن الناحية اللغوية قال: ووزن ضيّق: فَيْعِل كـ «ميّت»و «سيّد» عند جمهور النّحويين، ثم أدغم ويجوز تخفيفه.

قال الفارسيّ: والياء مثل الواو في الحذف، وإن لم تعتلّ بالقلب، لّما اعْتُلَّت الواو، أُتبعت الياء الواو في هذا ،كما أتبعت في قولهم: «اتّسَر» من اليسر، فجعلت بمنزلة: «اتّعَدَ».

قال ابن الأنباريّ: «الذي يُثقّل الياءَ يقول وزنه من الفعل فَعْيل: والأصل فيه: ضَيِيق» على مثال كريمٍ ونبيلٍ، فجعلوا الياء الأولى ألفاً لتحرّكها وانفتاح ما قبلها من حيث أعلّوا ضاق يَضِيق، ثم أسقطوا الألف لسكونها، وسكون ياء فعيل فأشفقوا من أن يلتبس فعيل بـ«فَعْل»، فزادوا ياء على الياء يكمل بها بناء الحرف، ويقع بها فرق بين فَعِيل وفَعْل.

والذين خفّفوا الياء قالوا: أُمِن اللّبس، لأنه قد عُرِف أصل هذا الحرف فالثقة بمعرفته مانعة من اللّبْس.

وقال البصريون: وزنُهُ من الفِعْل: فَيْعِل، فأدغمت الياء في التي بعدها، فشدّد، ثم جاء التخفيف.

وقد ردّ الفراء وأصحابه هذا على البصريين، وقالوا: لايعرف في كلام العرب اسم على وزن فَيْعِل، يعنون بكسر العين، إنما يعرف فيعَل، يَعنون بفتحها نحو: صَيْقل، وهَيْكَل، فمن ادّعى مدّعٍ في اسم معتلّ ما لا يعرف من السّالم كانت دعواه مردودة.

وأما من حيث الإعراب النحوي فإنه قال: إذا كانت «يجعل» بمعنى: يخلق، فيكون:«ضيّقاً» حالاً، وإن كانت بمعنى «سمّى» كانت مفعولاً ثانياً[1] .

وبعد أن بسط قضية اللّغة والإعراب في «ضيّقاً» تناول الكلمة الثانية وهي كلمة: «حَرجاً» تناولها لغويّاً ثم نحويّاً.

---

(١) انظر: « الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون» ٥/١٤١ ـ ١٤٢.

فمن حيث اللّغة قال: حَرَجاً وحَرِجاً بفتح الراء وكسرها: هو المتزايد في الضّيق، فهو أخصّ من الأوّل، فكل حَرَج ضيق، من غير عكس، وعلى هذا فالمفتوح والمكسور بمعنى واحد، يقال: رجلٌ حَرِج، وحَرَجٌ.

قال الفراء: هو في كسره ونصْبه بمنزلة الوحَد والوَحِد، والفرَد والفَرِد، والدّنَف والدّنِف.

وفرق الزجاج والفارسي بينهما فقالا: المفتوح مصدر، والمكسور اسم فاعل.

قال الزجاج: الحرَج: أضْيَق الضيِّق، فمن قال: رجل حرَجٌ – يعني بالفتح – فمعناه: ذُو حَرَج في صدره.

ومن قال: حَرِج بالكسر جعله فاعلاً، وكذلك: دَنَف ودَنِف، ونحو ذلك من المصادر التي يوصف بها.

ومن قرأ: حَرِجاً – يعني بكسر الراء – فهو مثل دَنِف، وفَرِق بكسر العين. وقيل الحرَج بالفتح جمع حَرَجَة كـ «قَصَبَة» و«قَصَب»، والمكسور صفة كـ«دَنِف». وأصل المادة من التشابك وشدّة التضايق، فإن الحَرَجة: غيضة من شجر السّلَم ملتفّة لا يقدر أحدٌ أن يصل إليها.

والحِرَاج: جمع حِرْج، وحِرْج: جمع حَرَجَة.

ومن الناحية النحويّة ذكر أن «حرجاً» نُصِب على القراءتين: إمّا على كونه نعتاً لـ«ضيّقاً»، وإمّا على كونه مفعولاً به تعدّد، وذلك أن الأفعال النواسخ إذا دخلت على مبتدأ وخبر كان الخبران على حالهما، فكما يجوز تعدّد الخبر مطلقاً أو بتأويل في المبتدأ والخبر الصّريحين كذلك في المنسوخيْن حين تقول:«زيد كاتب شاعر فقيه»، ثم تقول: ظننت زيداً كاتباً شاعراً فقيهاً، فتقول: «زيداً» مفعول أولُ، و«كاتباً» مَفْعُولٌ ثانٍ ، و«شاعراً» مفعولٌ ثالثٌ، و«فقيهاً» مفعولٌ رابعٌ، كما تقول : خبرٌ ثانٍ وثالثٌ، ورابعٌ، ولا يلزم من هذا أن يتعدّى الفعل لثلاثة ولا أربعة، لأن ذلك بالنسبة إلى تعدّد الألفاظ، فليس هذا كقولك في : أعلمت زيداً عمراً فاضلاً إذ المفعول الثالث هناك ليس متكرّراً لشيء واحد.

وإنما بينت هذا، لأن بعض الناس وهِم في فهمه» [1] .

وبعد هاتين الجولتين في اللغة والنّحو بيّن العلاقة بين هاتين الكلمتين من الوجهة البلاغيّة، فقرّر: أنه ليس هناك تكرار بالتوكيد بينهما، ذلك لأنه علّق على «مكيّ» في قوله:«ومعنى حَرِج»، يعني بالكسر كمعنى«ضيق» كرّر لاختلاف لفظه للتأكيد»[2].

قال السّمين:قلت: وإنّما يكون للتأكيد حيث لم يظهر بينهما فارقٌ.

فنقول:كرر لاختلاف اللّفظ كقوله:﴿**صَلَوات من رَبّهم ورَحْمة**﴾[3].

وقوله: * وأَلْفَى قَوْلها كَذِباً ومَيْناً *[4].

وقوله: * وهند أتى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ والبُعْدُ * [5]

وأمّا هنا فالفرق بينهما بالعموم والخصوص أو غير ذلك.

وعلّق أيضاً على أبي البقاء حيث ذكر أن حَرَجاً: «هو جمع حَرَجة مثل قَصبة وقَصَب، والهاء فيه للمبالغة» [6].

علّق عليه بقوله: «ولا أدري كيف توَهّم كون هذه الهاء الدّالّة على الوحدة في مفرد أسماء الأجناس كـ «ثمرة» و «بُرّة»[7]و«نَبقة» للمبالغة كهي في راوية، ونسّابة، وفروقة[8]».

---

(١) هذه النصوص مقتبسة بتصرف من «الدر المصون» ٥/١٤١ ـ ١٤٥.

(٢) انظر مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب ١/٢٨٨.

(٣) البقرة: ١٥٧.

(٤) لعديّ بن زيد، ديوانه : ١٨٣ وصدره:

* فقدّمت الأديم لراهشيه *

من شواهد الهمع والدرر رقم ٥٨٨، والمغني رقم ٦٦٦، وشواهد المغني للسيوطيّ رقم ٥٦٧.

(٥) للحطيئة، ديوانه : ٣٩، وصدره:

* ألا حبذا هندٌ وأرض بها هندُ *

من شواهد ابن الشجري ٢/٣٦، وابن يعيش ١/ ٧٠، والهمع والدرر رقم ١٤٢٩.

(٦) إعراب القرآن لأبي البقاء العكبريّ ١ / ٦٠.

(٧) البرّة: الحنطة.

(٨) الفروقة: الخائف، وانظر الدر المصون: ١٤٠، ١٤٦ بتصرف.

في ضوء هذه الدّراسة التي عرضتها في معنى الضيّق والحَرَج أستطيع أن أقول: إنَّ استعْمالات القرآن الكريم للضيّق والحَرَج في غير هذه الآية تبيّن بما لا يدع مجالاً للشّكّ أن لكل منهما مقاماً في التّعبير يختلف عن المقام الآخر، وإن كانا مشتركين في معنى واحد، وذلك ما سأعالجه في النقطة التالية.

الفروق الاستعمالية بين الحرج والضيق

في ضوء القرآن الكريم

حينما عرضت أمامي الآيات القرآنية التي تضم بين كلماتها الكريمة كلمة «الحرج» ، والآيات القرآنية التي تشتمل على كلمة الضيّق، وجدت ما يدعو إلى العجب، ويثير الدهشة، وجدت ما يضع يد القارئ لكتاب الله ـ في تدبر وتمهل ـ على أسرار التّعبير القرآني الذي يسيطر على القلب، ويهيمن على العقل، ويستولي على المشاعر.

فإذا كان معظم العلماء يرون أن «الحرج» هو «الضيق»، وأن تكرار «حرجاً» في الآية القرآنية التي نحن بصددها ما هو إلا ترادفٌ قُصِد منه التأكيد، فإنني أميل إلى رأي البعض الآخر الذي أشار إليه السّمين الحلبي حيث فرّق هؤلاء البعض بين الكلمتين من حيث المعنى، إذْ لا يوجد تكرار بينهما، وإنما إذا كان هناك فارق فهو الفارق الذي بين العموم والخصوص.

والذي يؤيد هذا الرّأي أن استعمالات الحرج ومواقفها مختلفة تماماً عن استعمالات الضيّق ومقاماتها، فكلمات الحرج صيغت بتعبيرات معيّنة في مواقف متجانسة ومتشابهة، وكذلك كلمات الضيّق.

على أنه مما يلفت النّظر أن كلمات الحرج مرتبطة تمام الارتباط بالمواقف الدينية والتشريعية ، ومواقف الضّيق مرتبطة بمقامات التّسلية، والصّبر، وتحمل المشاقّ، وتخفيف الأحزان.

فإذا وضعنا في اعتبارنا أن كلمة الحرجة تعني الشّجرة التي تُحْدِق بها الأشجار، فلا يصل إليها راعية ولا وحشيّة.

وفسّر عمر بناء على هذا المعنى اللغوي أن قلب الكافر مملوء بالحرِج، فلا يصل إليه شيء من الخير[1].

---

(١) انظر صفحة ١٥٢ من هذا الكتاب.

أو كما قال الزجّاج: الحرج في اللغة: هو أضيق الضيّق، ومعناه: أنه ضيّق جداً.

أقول: إذا وضعنا في اعتبارنا هذا المعنى، وضح لنا سرّ التعبير القرآني في الآيات التي اشتملت على الحَرَج، وسر التعبير القرآني في الكلمات التي اشتملت على الضيّق، وبيان ذلك:

- المواقف التي استعملت في مجالها كلمة «الحرج»:

١- ما يتعلق بالتشريع:

ففي آية الوضوء والتيمّم وهي قوله تعالى:﴿**يا أيها الّذين آمنوا إذا قُمْتم إلى الصلاة فاغسلوا وجُوهَكُم وأيديَكُمْ إلى المرافق**﴾ إلى قوله تعالى:﴿ **فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾(١). نجد أن الله تعالى يسّر على عباده التيمّم، وما أسهله حينما لا يوجد الماء، أو يوجد الماء ومن العسير استعماله بالنسبة للمريض أوالمسافر.

ففي هذه الأحوال أباح الله التيمّم، ولا يفرض على المسلم في هذه الحالة استعمال الماء والبحث عنه إذا لم يوجد، أو استعماله إذا كان في استعماله ضرر.

وإذا استعمل المسلم هذه الرّخصة، وهي رخصة التيمّم فعليه ألاّ يشعر بأي ضيق حينما يترك الماء، ويستعمل التراب.

والضيق بمعناه العام الشخصيّ لا يتناسب مع هذا الموقف، لأن الضيّق هنا لم يقم على أساس شخصيّ، ولكنه قام على أساسٍ ديني وهو الالتزام بالوضوء للصلاة، فإذا عدم الماء فقد يشعر المسلم بالحرَج لاستعمال التراب مكانه، والحَرج هو: أضْيق الضيق، فنفى الله - تعالى - عن المسلم أضيق الضيق وهو الحرج حينما يلجأ إلى التيمّم ويترك الوضوء.

معنى ذلك أن المسلم لو تيمّم فقد نفى الله عنه مظنّة التقصير التي ضُرب بينها وبين الضيّق بباب موصد، لأن هذا تطبيق للقواعد الشرعية.

---

(١) المائدة: ٦.

ومن هنا نجد الألوسيّ يفسّر قوله تعالى:﴿**مايريد الله ليجْعَل عليكم من حرج**﴾[1]، أي ضيق في الامتثال [2].

ومن الناحية النّحوية أن من جعل مفعول «الإرادة» أي في قوله تعالى:﴿**مايريد الله**﴾ محذوفاً، وعلّق به اللاّم من «ليجعل» زاد «مِنْ» في قوله تعالى:﴿**من حرج**﴾ في الإيجاب وساغ ذلك، لأنه في حيّز النّفي، وإن لم يكن النّفي واقعاً على فعل الحرَج، و﴿**من حرج**﴾ مفعول ﴿**ليجعل**﴾.

والجَعْل يُحتمل أنه بمعنى الإيجاد والخلق، فيتعدّى لواحد وهو:﴿**من حرج**﴾ و﴿**مِنْ**﴾ مزيدة فيه كما تقدم، ويتعلّق ﴿**عليكم**﴾ حينئذ بالجَعْل، ويجوز أن يتعلّق به «حرج»، فإن قيل: هو مصدر، والمصدر لا يتقدم معموله عليه.

قيل: ذلك في المصدر المؤول بحرْف مصدري وفعل، لأنه بمعنى الموصول، وهذا ليس مؤوّلاً بحرف مصدريّ.

ويجوز أن يكون «الجعل» بمعنى التّصيير، فيكون: «عليكم» هو المفعول الثاني[3].

والمعنى العامّ: أن الله تعالى فرض عليكم ما فرض من دون أن تشعروا بأي ضيق فيما فرضه عليكم من الوضوء والتيمّم ، لأنه بذلك يريد أن يطهركم ويذهب عنكم دنَس الذّنوب، فإن الوضوء وبديله التيمّم جعل الله فيهما الطهارة والنظافة لكم؛ الطهارة الحسيّة في الوضوء والطهارة المعنوية في التيمّم، لأنها طهارة الامتثال.

٢ - ما يتعلّق بنشر الدعوة:

في سورة الأعراف في قوله تعالى:﴿**كتابٌ أنزلناه إلَيك فلا يكن في صدْرك حرَجٌ منه لتُنذِر به**﴾[4] نجد أنّ «الحرج» سيق في موقف الإنذار بالقرآن، والإنذار

(١) المائدة: ٦.

(٢) تفسير الألوسي ٦ / ٨١.

(٣) الدر المصون :٤/٢١٦، ٢١٧.

(٤) الأعراف: ٢.

بالقرآن والدّعوة إلى الله أمر توجبه العقيدة، ويحض عليه الإسلام. ومن أنذر بالقرآن فإنه التزم الهداية، ومن التزم الهداية شرح الله صدره للإسلام، ومن شرح الله صدره للإسلام لا يشعر بأدنى ضيق أو بأي حرج حينما ينذر به، ويدعو إليه.

والموقف موقف دعوة، وليس موقفاً شخصياً فالموقف الشخصيّ ليس منه التزام لأنه قد يضيق صدره لأمرٍ ما إذا فعله، وقد لا يضيق، أمّا من دعا بالقرآن، وأنذر به فهو التزام بعيد عن الحرَج والضيق، بل إنه متعة للنفوس، وشرح للصدور.

ومن الناحية النحويّة:

الإعراب النّحويّ في هذه الآية له علاقة وطيدة بالمعنى المراد.

فـ﴿منه﴾ في قوله تعالى:﴿حَرَجٌ منه﴾ سببيّة، أي حرج بسببه، نقول:حَرِجت منه أي ضقت بسببه.

ويجوز أن يتعلّق بمحذوف على أنه صفة له، أي: حرج كائن وصادر منه.

والضّمير في ﴿منه﴾ يجوز أن يعود على الكتاب وهو الظّاهر، ويجوز أن يعود على الإنزال المدلول عليه بـ«أنزل» ،أو على الإنذار، أو على التبليغ المدلول عليهما بسياق الكلام، أو على التكذيب الّذي تضّمنه المعنى.

والنّهي في الصورة للحرج، والمراد الصّادر منه مبالغة في النّهي عن ذلك كأنه قيل: لا تتعاطَ أسباباً ينشأ عنها حَرَج، وهو من باب: «لا أُرِيَنّك ههنا» النّهي مُتوجّه على المتكلّم، والمراد به المخاطب، فكأنه قال: لا تكن بحضرتي فأراك، ومثله:﴿فلا يَصُدّنّك عنها مَنْ لا يُؤْمن بها﴾(١).

واللاّم في «لِتُنذر به» في متعلّقها ثلاثة أوجه:

أحدها: أنها متعلّقة بـ«أنزل» أي أُنْزل إليك للإنذار، وهذا قول الفرّاء.

قال: اللاّم في «لتنذر» منظوم بقوله: «أنزل» على التقديم والتّأخير على تقدير: كتابٌ أُنْزِل إليك لِتُنذر به فلا يكن... إلخ.

---

(١) طه: ١٦.

وتبعه على هذا الزمخشري والحَوْفي وأبو البقاء.

وعلى هذا تكون جملة النّهي معترضة بين العلة ومعلولها، وهو الذي عناه الفرّاء بقوله: على التقديم والتأخير.

الثاني: أن اللاّم متعلّقة بما تعلّق به خبر الكون، إذْ التقدير فلا يكن حرجٌ مستقرّاً في صدرك لأجل الإنذار، وهو رأي أبي حيّان.

الثالث: أنها متعلّقة بنفس الكون، وهو مذهب ابن الأنباري والزمخشري، ونقل السّمين الحلبيّ وجهاً رابعاً وهو: أن تكون اللاّم بمعنى «أن» والمعنى: لا يضيق صدرُك ولا يصعب عن أن تنذر به، والعرب تَضعُ هذه اللاّم في موضع «أن» كقوله تعالى: ﴿**يريدون أن يُطْفِئوا نُور الله**﴾ [1]، وفي موضع آخر: ﴿**لِيُطْفِئوا**﴾[2]، فهما بمعنىً واحد.

وعلّق السّمين على الرأي الأخير بقوله: «هذا قول ساقط جداً، كيف يكون حرف يختصّ بالأفعال يقع موقع آخر مختصّ بالأسماء» [3].

٣ - الجهاد في سبيل الله على قدر الطّاقة:

وذلك في قوله تعالى: ﴿**وجَاهِدُوا في الله حَقّ جهادِه هو اجْتَباكُم وما جَعَل عليكم في الدِّين من حَرَجٍ**﴾ [4]، منطوق هذه الآية ومفهومها: أنّ قوله تعالى: ﴿**حقّ جهاده**﴾ يدلّ على أن الجهاد في سبيل الله حقّ الجهاد هو أمر لا يستطيع أن يصل إليه إلاّ أولو العزم من المجاهدين، ولذلك رخّص الله تعالى لمن هُم دونه من الطّاقة والقوّة والقدرة أن يجاهدوا حسب ما يملكون من طاقة، وعلى مقدار ما يشعرون به من عزيمة، ووَفْق ما تقتضيه قُدراتهم من دون أن يضيّق عليهم ليصلوا إلى درجة المجاهدين حق الجهاد..

---

(١) التوبة: ٣٢.

(٢) الصّف: ٨.

(٣) الدر المصون ٥/ ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٤) الحج: ٧٨.

فليس هناك حرج أن يجاهدوا، كلٌّ على حسب استعداده، ولذلك فإن كلمة«حرج» تعطي إشعاعاً يختلف عن كلمة:ضيق، فإن الضيّق أمر شخصي قد لا يتعلق بالدّين، أمّا الحرج فإنه أمر يتعلق بالدّين والجهاد، فنفى الله تعالى عنهم أدنى الحَرج في ميدان الجهاد إذا لم يجاهدوا حقّ الجهاد.

ولقد أشار إلى هذا المعنى الألوسيّ حيث ذكر عدة معانٍ لقوله تعالى:﴿**وما جَعَل عليكم في الدّين مِنْ حَرجٍ**﴾ بقوله:

«ويجوز أن يكون هذا إشارة إلى الرخصة في ترك بعض ما أمرهم ـ سبحانه ـ به، حيث شقّ عليهم لقوله ﷺ : «إذا أمَرْتكم بشيء فأْتُوا منه ما استطعتم »[(١)]، فانتفاء الحَرَج على هذا بعد ثبوته بالتّرخيص من الترك بمقتضى الشّرع».

ويسوق قولاً آخر وهو: «عدم الحَرج بأن جعل لهم من كل ذنب مَخْرجاً بأن رخص لهم في المضايق، وفتح عليهم باب التوبة، وشرع لهم الكفّارات في حقوقه والأروش [(٢)]والدّيات في حقوق العباد.

وفي الحواشي الشهابية:أن الظاهر أن حق جهاده تعالى لمّا كان مُتعسِّراً ذيّله بهذا ليبيّن أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا مايليق به جلَّ وعلا من كل الوجوه»[(٣)].

في ضوء هذه الأقوال اتضح لنا أن الحرج ذُكِر في موقف ديني وليس بشخصيّ، دينيّ، لأنه يتعلّق بأمر خطير في حياة الأمة وهو الجهاد، وحتى لا يشعر المسلم بأنه لم يعط الجهاد حقّه من البذل والفداء، والتضحية والإيثار نفى الله عن المؤمنين أدنى حرج في ذلك، لأنه لا يكلّف الله نفساً إلاّ وُسْعها.

ولو وُضِعَت كلمة «ضيّق» مكان «حرج» في الآية لكانت قلقة في موضعها، مهتزّة في مكانها، فسبحان من أبدع في كلامه،وأعطى كل كلمة من كلماته روحاً حيّة تؤدي دورها متناسقة مع الكلمات التي قبلها والأخرى التي بعدها.

---

(١) رواه مسلم في باب الفضائل، انظر الجامع المفهرس لألفاظ صحيح مسلم ٣ رقم ١٣٣٣٧.

(٢) الأروش: جمع أرْش، وهو دية الجراحات.

(٣) انظر تفسير الألوسي ٢٠٩/١٧،٢١٠.

وتتعلق بالجهاد آية آخرى في سورة التوبة، وهي قوله تعالى:﴿ **ليس على الضُّعَفاء ولا على المَرْضى ولا على الَّذين لا يَجِدُون ما يُنْفِقون حَرَجٌ إذا نَصَحُوا لله ورسولِه ما على المُحْسِنين من سبيلٍ والله غفور رحيم** ﴾[1].

هذه الآية الكريمة توضيح وتفسير للآية السابقة ﴿ **ماجعل عليكم في الدين من حرج** ﴾، فهناك طوائف تحب الجهاد ولكنها لا تملك القدرة عليه، وهم الضعفاء والمرضى والفقراء الذين لا يملكون وسيلة الجهاد المادّية، هؤلاء جميعاً انتفى عنهم الحرج لأنهم لا يملكون القُدرة على الجهاد، وانتفاء أدنى الضّيق يشعر بأن الضيق لا يتسرّب إلى نفوسهم، فليس عليهم إثمٌ بالتّخلّف يطاردهم، أو سيئات التأخر عن الجهاد تلتصق بهم. ومن هنا لا يشعرون بالألم، ولايحسّون بالحزن لأن الله تعالى عفا عنهم، فكأنهم بنيّاتهم الصّادقة جاهدوا مع المجاهدين، وأخذوا أجر المحاربين.

ويفسّر الألوسي «الحرج» في هذه الآية بالذنب فيقول: «حرج» أي ذنب من التخلف وأصله الضّيق» [2].

٤- ما يتعلق بالفتاوى الدينية والقضاء:

وهذا نجده في الآية القرآنية وهي قوله تعالى:﴿ **فلا وَرَبِّك لا يُؤْمِنون حتّى يُحَكِّمُوك فيما شَجَر بينهم، ثُمّ لايَجِدُوا في أَنْفُسِهم حَرَجاً مّما قَضَيْت، ويُسَلّموا تَسْليماً** ﴾ [3]، والحرج في هذه الآية معناه: ترك الضّيق بأدنى درجاته. بحيث لا يحسّ المسلم بعد هذا التّحكيم القضائي أدْنى المضايقة، لأنه تحكيم صَدَر من صاحب الدّعوة، ومبلّغ الرّسالة،وهو في قمة الحق ونهاية العدل، فأدنى المضايقة المعبّر عنها بالحَرج لا يمكن أن تدخل قلب المسلم بعد أن أفتى رسول الله ﷺ في هذه القضية، وحكم فيها بما يوافق الدين والشرع.

وأدنى الضّيق في هذا الموقف لا يتّفق مع الإيمان، أو يتلاءم مع العقيدة، فكلمة «الحَرَج» هنا في مكانها، وفي موضعها من الآية، ولا تغني عنها آلاف الكلمات التي

---

(١) التوبة: ٩١.

(٢) تفسير الألوسيّ ١٠ / ١٥٨.

(٣) النساء: ٦٥.

تدلّ على الضّيق، وعدم الرضا، فإذا كان أدنى الضّيق لا يتّفق مع الإيمان، فكيف إذا كان الضّيق بدرجاته، ومستوياته المختلفة؟

وتناول السمين الحلبي في «درره» إعراب «حرجاً» في الآية، لأن له علاقة بالمعنى فقال: «يجدوا» يحتمل أن تكون المتعدّية لاثنين، فيكون الأول: «حرجاً»والثاني: الجار قبله، فيتعلّق بمحذوف.

وأن تكون المتعدّية لواحد، فيجوز في «أنفسهم» وجهان:

أحدهما: أنه متعلّق بـ«يجدوا» تعلّق الفضلات.

والثاني: أنه يتعلّق بمحذوف على أنه حال من «حرجاً» لأن صفة النكرة لـمّا قدّمت عليها انتصبتْ حالاً» [١].

٥ - ما يتعلّق بالأحوال الشخصيّة:

الأحوال الشخصيّة مصطلح فقهي للأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة من زواج وطلاق، وحضانة وإرضاع،ونفقة إلخ.

نجد هذا في قصة زواج زينب من رسول الله ﷺ، وقد كانت من قبل زوجة زيد بن حارثة فطلّقها.

وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿**وإذْ تَقولُ لِلّذي أنْعَم الله عليه وأَنْعمْت عَلَيْه أمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجك**﴾إلى قوله تعالى:﴿**فلمّا قَضى زيدٌ منها وَطَراً زَوّجْناكها لكي لا يكون على المؤمنين حَرَجٌ في أزْواج أدعيائهم إذا قَضوْا مِنْهُن وَطَراً**﴾ [٢]، وفي قصة هذا الزواج أقاويل مختلفة للمفسّرين، وأخبار متعدّدة للرّواة ولكن التفسير الذي تستريح إليه نفسي هو ماذكره الألوسيّ حينما قال: «والظّاهر أن الله تعالى لّما أراد نَسْخ تحريم زوجة المتبنّى أُوحي إليه عليه الصلاة والسلام أن يتزوج زينب إذا طلّقها زيد، فلم يبادر له ﷺ مخافة طعن الأعداء، فَعُوتب ﷺ » [٣]، فلما طلّقها زيد تزوجها النبيّ ﷺ.

---

(١) الدر المصون ٤/ ٢٠.

(٢) الأحزاب: ٣٧.

(٣) تفسير الألوسي ٢٢/ ٢٥.

وكانت زينب تفخر بهذا الزّواج، فقد صحّ من حديث البخاري والترمذيّ أنها رضي الله عنها كانت تفخر على أزواج النبيّ ﷺ تقول: زوجكنّ أهاليكنّ، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات [(١)].

ويفسّر الألوسيّ «الحرج» في الآية بالضّيق أو الإثم [(٢)]، وسواء كان الضّيق أو الإثم، فهما من وادٍ واحد، ففي هذا الزواج على هذه الصورة قد يوقع النبي ﷺ في الحرج، لأنه يخشى أن يكون بهذا الزواج آثماً.

ولّما تبيّنت العلة وأن هذا الزواج مأمور به من فوق سبع سماوات، فلم يكن هناك مجال للضّيق، بل لأدنى درَجات الضّيق، وهي درجة الحرج، وإذا انتفى الحرج فمن باب أولى أن ينتفي الإثم أو الضّيق.

معنى هذا أن الضّيق لو وضع مكان الحرج لما أعطى هذا الإشعاع المعجز، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الموقف مختلف بين الضّيق الشخصي والضّيق الدّيني، فالضّيق الدّيني بابه الحَرج،وهو التوقي والحذر من الوقوع في الإثم، والضّيق الشخصي مجرّد ضيق من المشكلات الخاصة، والحالات النفسية العارضة.

ويؤكّد القرآن في الآية التي بعدها: ﴿ **ما كان على النّبي مِنْ حَرج فيما فَرض الله له** ﴾ [(٣)]، نفي الحرج فيما فَرَض الله له أي قسم له ﷺ ، من قولهم: فَرَض له من الدّيوان كذا.

وقال قتادة: أي فيما أحلّ الله له.

وقال الحسن فيما خصّه به من صِحّة النّكاح بلا صداق.

وقال الضّحاك: من الزّيادة على الأربع.

والحرج وهو أقل درجات الضّيق منفيٌّ في هذا الزواج لأنه سُنّة الله في الدين.

ومادام هذا الزواج بأمر الله من ناحية، ومادام هذا الزواج طبعيّاً لأنه سنّة من

---

(١) السابق: ٢٦.

(٢) السابق.

(٣) الأحزاب: ٣٨.

سنن الله بالنّسبة لأنبيائه ورسله السّابقين من ناحية أخرى، فلا مكان للحرج في نفس النبيّ ﷺ، لأنه ما فعل شيئاً يستحقّ هذا الحرج.

٦- ما يتعلّق بالآداب العامّة في المآكل والمشارب:

وهذا ما نجده في الآية القرآنية: ﴿ **ليس على الأعمى حَرَجٌ ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تَأْكُلوا مِنْ بُيوتِكُم أَوْ بُيوتِ آبائكم** ﴾[(١)].

والحرج في هذه الآية أمر نفسي يتعلّق بالدين، وليس بالأمور الشخصيّة. فرُبّما لو أكلوا من بيوت هؤلاء الأصناف التي ذكرت في الآية قد يكون هذا الطّعام الذي أكلوا منه لم يقدم عن طيب نفس، أو رضى قلب، فخوفاً من أن يأكلوا ومعهم هذا الإحساس امتنعوا عن هذا الطّعام، لأنهم قد يشعرون في أكله بإثم أو حَرَج.

وبمعرفة أسباب نزول هذه الآية يتّضح لنا معنى الحَرج، لنكون على بيّنة من أمره.

ذكر الواحدي في كتابه «أسباب النّزول» عدة أسباب لنزول هذه الآية:

- قال سعيد بن جُبير والضّحّاك:

كان العُرْجان والعُميان يتنزّهون عن مؤاكلة الأصحاء، لأن النّاس يتقذّرونهم، ويكرهون مؤاكلتهم، وكان أهل المدينة لا يخالطهم في طعامهم أعمى ولا أعرج، ولا مريض تقذّراً، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

- وقال مجاهد: نزلت هذه الآية ترخيصاً للمرضى والزَّمنى في الأكل من بيوت من سمّى الله تعالى في هذه الآية، وذلك أن قوماً من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا لم يكن عندهم ما يطعمونهم ذهبوا بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم، أو بعض من سمى الله تعالى في هذه الآية، فكان أهل الزَّمانة [(٢)] يتحرّجون من أن يطعموا ذلك الطعام لأنه أطعمهم غير مالكيه،ويقولون: إنما يذهبون بنا إلى بيوت غيرهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

---

(١) النور: ٦١.

(٢) الزّمانة: آفة في الحيوانات، ورجل زَمين أي مُبْتلى بيّن الزّمانة.

وعن سعيد بن المُسيّب أنها أُنزلت في أنـاس كـانوا إذا خرجـوا مـع النبيّ ﷺ وضعوا مفاتيح بيوتهم عنـد الأعمـى والأعـرج والمريـض، وعنـد أقـاربهم، وكـانوا يأمرونهم أن يأكلوا ممّا في بيوتهم إذا احتاجوا إلى ذلـك، فكـانوا يَعفّـون أن يـأكلوا منهـا، ويقولـون: نخشـى ألاّ تكـون أنفسـهم بذلـك طيّبـة، فـأنزل الله تعـالى هـذه الآية»[1]، ومع أن أسباب النّزول متعددة، ومختلفة فإنهـا تـدور حـول محـور واحـد وهو رفع الحَرَج عن نفوس هؤلاء المرضى في أن يأكلوا من طعام إخوانهم المؤمنـين، ولايبالغوا في الإحساس بأنهم متحرّجون من هذا الطعام المقدّم، لأن هـذا الإحـراج قد يكون قائماً على غير أساس، ولذلك نفى الله تعالى الحَرج عـن كـل صنـف مـن أصناف هؤلاء المَرْضى نفاه عن العميان، وكـرر النفـي عـن العُرْجـان،وكـرر النّفـي أيضاً عن المرضى، وكانت تكفـي صيغـة واحـدة لنفـي الحـرج عـن الجميـع ولكـن القرآن نفى الحرج عن كُلّ صنف بهذه الكلمة، ليثبت لهم أو يبيّن أنه لاحرج على كل صِنْف من هؤلاء إذا أكل أو طَعِم من بيوت هؤلاء الذين ذكرتهم الآية الكريمة.

وبعد فهذه المواقف التي ذكرت فيها كلمة «الحَرَج» مِحْورها الدين والتّشـريع، وليس لها تعلّق بالأمور الشخصيّة.

ومع أن هذه المواقف تعدّدت في خمس عشرة آية، فإنهـا كلهـا مواقـف دينيّـة، وكلمة الحَرَج فيها مناسـبة لسـياق كـل آيـة، لا تقـوم كلمـة الضّيـق مكانهـا، ولا تستطيع أن تلبس ثوبها.

و لم نجد آية واحدة من هذه الآيـات الخمـس عشـرة تخلّـف موقـف منهـا عـن ركب الدّين وما تفرع منه من تشريعات وآداب وحتى يتضح المقارنة بين «الحَرَج» و«الضّيق» نسوق في إيجاز الآيات التي ذكرت فيها مادة «الضّيق».

---

(١) أسباب النزول / ٣٤٣ - ٣٤٤.

- المواقف التي استعملت فيها كلمة «الضّيق»:

وردت هذه المادة في ثلاث عشرة آية:

١- وردت في هود: في قوله تعالى:﴿**ولما جَاءت رسلنا لوطاً سيئَ بِهم وضاق بهم ذرعاً**﴾ (١).

٢- وفي سورة العنكبوت في قوله تعالى:﴿**ولَمّا أن جاءتْ رسُلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً**﴾ (٢).

٣- وفي سورة التوبة في قوله تعالى:﴿**وضاقت عليكم الأرْضُ بما رحبت**﴾(٣).

٤- وفي سورة التوبة في قوله تعالى:﴿**حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رَحُبَتْ**﴾(٤).

٥- وفي سورة التوبة في قوله تعالى:﴿**وضاقت عليهم أَنْفُسُهم**﴾(٥).

٦- وفي سورة الحِجر:﴿**ولقد نعلم أنّك يضيق صَدْرك بما يقولون**﴾(٦).

٧- وفي سورة الشعراء:﴿ **ويضيق صَدْري**﴾(٧).

٨- وفي سورة الطلاق:﴿ **ولا تضارّوهن لتضيّقوا عليهن**﴾(٨).

٩- وفي سورة النحل:﴿ **ولاتَكُ في ضيقٍ مما يمكرون**﴾(٩).

١٠- سورة النّمل:﴿**ولا تكن في ضيق مما يمكرون**﴾(١٠).

---

(١) هود: ٧٧.

(٢) العنكبوت: ٣٣.

(٣) التوبة: ١١٨.

(٤) التوبة: ٢٥.

(٥) التوبة: ١١٨.

(٦) الحجر: ٩٧.

(٧) الشعراء: ١٣.

(٨) الطلاق: ٦

(٩) النحل: ١٢٧.

(١٠) النّمل: ٧٠.

١١- وفي سورة الأنعام: ﴿ **يجعل صدره ضيقاً**﴾[1].

١٢- وفي سورة هود: ﴿**فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك**﴾[2].

١٣- في سورة الفرقان: في قوله تعالى:﴿ **وإذا أُلقوا منها مكاناً ضَيّقاً مُقَرّنين**﴾[3].

إن الناظر في مادة «الضّيق» يجد أنها تدور حول محور شخصي، فهود عليه السلام ضاقت نفسه حينما وصلت إليه الملائكة لأنه لا يعرف حقيقتهم بادئ ذي بدء.

وتكرر هذا الضّيق مرة أخرى في سورة العنكبوت، وليس هناك فارق بين الآيتين في هود والعنكبوت إلا زيادة «أن» بعد لمّا في سورة العنكبوت.

وفي التوبة الضّيق عليهم ضيق الأرض. وهل ضيق الأرض يطلق عليه «حرج»؟ إن الضّيق مناسب للأرض تمام المناسبة فمهما ضاقت الأرض لا يصل ضيقها إلى الحرج، وهو أضيق الضيق.

وهكذا في جميع الآيات التي سقتها، كلّها تصب في مجرى واحد وهو المجرى النّفسي الشخصيّ.

من هنا أضع يدي في يد من يفرّق بين الحرج والضّيق من حيث المعنى ومن حيث الموقف، ومن حيث السياق.



(١) الأنعام: ١٢٥.

(٢) هود: ١٢.

(٣) الفرقان: ١٣.

الهمز واللمز

اجتمعت هاتان الكلمتان معاً في قوله تعالى:﴿**وَيْل لِكُل هُمَزة لمزة**﴾[1]، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل كلمة اللمزةُ هي الهمزة، فتكون الكلمة الثانية مرادفة للأولى جاءت للتأكيد أو اللمزة تحمل معنى لا تحمله الهمزة ؟

إذا رجعنا إلى كتب اللغة وجدنا الزجاج يقول: «الهمزة اللمزة: الذي يغتاب الناس ويبغضهم، وكذلك قال ابن السكّيت ولم يفرق بينهما» [2].

واللّمْز في اللغة كما يقول صاحب اللسان هو: كالغَمْز في الوَجه تلمزه بفيك بكلام خفي»[3].

ويسوّي بينهما أيضاً أبو منصور حيث يقول: الأصل في الهمز واللمز الدفع ولايفرق بينهما الكسائي إذ يقول: «يقال: همزته ولمزته، ولهزته إذا دفعته » [4] ووافقه الفرّاء على ذلك.

وعند الفراء: الهمز واللمز: العيب، «قال الفراء: الهمز واللمز والمرز، واللّقس، والنّقس: العيب»[5].

ويقال:«لَمَزه يلمِزُه ويلمُزُه لمزاً: إذا دفعه وضربه »[6].

وللمفسّرين في هاتين الكلمتين ألفاظ على حدّ تعبير الفخر الرازي في تفسيره حيث يقول: «وللمفسرين ألفاظ:

أحدها: قال ابن عباس: الهُمَزة: المُغْتاب، واللّمزة: العيّاب.

ثانيها: قال أبو زيد: الهُمزة باليد، واللُّمزة باللّسان.

ثالثها: قول أبي العالية: الهُمزة بالمواجهة، واللمزة بظهر الغيب.

---

(١) الهمزة:١.

(٢) اللسان: لمز.

(٣) السابق.

(٤) السابق.

(٥) السابق.

(٦) السابق.

رابعها: الهمزة جهراً، واللّمزة سراً بالحاجب والعين.

خامسها: الهمزة واللمزة: الذي يُلَقِّب الناس بما يكرهون.

وكان الوليد بن المغيرة يفعل ذلك، لكنه لا يليق بمنصب الرياسة، إنما ذلك من عادة السقاط، ويدخل فيه مَنْ يحاكي الناس بأقوالهم وأفعالهم وأصواتهم ليضحكوا. وقد حكى الحكم بن العاص مشية النبيّ ﷺ فنفاه عن المدينة ولعنه.

سادسها: قال الحسن: الهُمزة: الذي يهمز جليسه، يكسر عليه عينه، واللمزة: الذي يذكر أخاه بالسوء ويعيبه.

سابعها: عن أبي الجوزاء قال: قلت لابن عباس: ﴿**ويل لكل همزة لمزة**﴾ من هؤلاء الذين يلعنهم اللهٰ بالويل ؟ فقال: هم المشّاؤون بالنميمة، المفرّقون بين الأحبة، الناعتون للناس بالعيب»(١).

وبعد أن ساق الرّازي هذه الأقوال جميعاً، وهي تبدو في ظاهرها مختلفة، فالهمز له معناه، واللمز له معناه، وتعددت المعاني لكل منهما على الاختلاف الذي ذكرناه، وضح الفخر الرازي أنّ الاختلاف ظاهري فقط، وعند التحليل والتفسير نجد أن كل هذه المعاني مشتقّة من معنى واحد وهو الطّعن.

يقول ما نصّه: «واعلم أنّ جميع هذه الوجوه متقاربة راجعة إلى معنًى واحد، وهو الطّعن، وإظهار العيب»(٢)، ولم يقف الرازي عند هذا الحدّ بل قدّم لنا في تفسيره صوراً تحليلية لهذا الطعن والعيب، ليكون المؤمن على بيّنة من أمره حتى لا يقع في المهالك أو يستحق الويل.

يقول بصَدد الطّعن ما نصه:

«ثم هذا على قسمين: فإنه إما أن يكون بالجِدّ كما يكون عند الحسَد والحقد، وإمّا أن يكون بالهزل كما يكون عند السّخرية والإضحاك.

وكل واحد من القسمين: إما أن يكون في أمر يتعلّق بالدّين وهو ما يتعلّق

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٣٢/ ٩١، ٩٢.

(٢) السابق.

بالصورة أو المشي أو الجلوس، وأنواعه كثيرة. وهي غير مضبوطة ثم إظهار العيب في هذه الأقسام الأربعة قد يكون لحاضر وقد يكون لغائب وعلى التقديرين، فقد يكون باللفظ، وقد يكون بإشارة الرأس والعين وغيرهما.

وكل ذلك داخل تحت النّهر والزّجر»[1].

وبعد أن حلل الرازي الهمز واللمز هذا التحليل الرائع لكل أنواع الهمز واللمز تساءل عن المعنى الذي وضع له لفظا: الهُمزة واللُّمزة حتى يستحقّ من وصف هاتين الكلمتين العقاب المتمثل في الويل والعذاب.

يقول: « إنما البحث في أن اللفظ بحسب اللغة موضوع لماذا؟

فما كان اللّفظ موضوعاً له كان منهيّاً عنه بحسب اللفظ، وما لم يكن اللفظ موضوعاً له كان داخلاً تحت النّهي بحسب القياس الجلي.

ولما كان الرسول ﷺ أعظم الناس منصباً في الدين كان الطعن فيه عظيماً عند الله، فلا جرم قال: ﴿**ويل لكل هُمَزة لمزة**﴾[2].

(١) السابق / ٩٢.

(٢) السابق.

في رأيي أنه على الرغم من التقارب بين الكلمتين من حيث المعنى فإني أرى أن بينهما خلافاً في المعنى، وخلافاً في الموقف، وبيان ذلك مايلي:

الآراء التي ذكرها الفخر الرازي توحي بالفرق بينهما من حيث الرّواية والنقل:

١ – فالهُمَزة عند ابن عباس: مغتاب، واللمزة: عيّاب.

ولا شك أن الغيبة أقوى أثراً، وأشد وقعاً، وأعظم ذنباً من اللمز بدليل التصوير القرآني الرائع للغيبة في قوله تعالى: ﴿**أَيُحِبُّ أَحَدُكُم أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فكرهتموه**﴾ (١).

يقول الألوسيّ مفسّراً هذه الآية: هي «تمثيل لما يصدر عن المغتاب من حيث صدوره عنه، ومن حيث تعلّقه بصاحبه على أفحش وجه وأشنعه طبعاً وعَقْلاً وشَرْعاً مع مبالغات من فنون شتّى:

الاستفهام التقريري: من حيث إنه لا يقع إلا في كلام هو مُسلّم عند كُلّ سامع حقيقةً أو ادّعاءً.

وإسناد الفعل إلى «أحد» إيذاناً بأن أحداً من الأحدين لا يفعل ذلك، وتعليق المحبّة بما هو في غاية الكراهة.

وتمثيل الاغتياب بأكل لحم الإنسان. وجعل المأكول أخاً للآكل وميتاً.

وتعقيب ذلك بقوله تعالى: ﴿**فكرهتموه**﴾ حَمْلاً على الإقرار، وتحقيقاً لعدم محبّة ذلك أو لمحبّته التي لا ينبغي مثلها.

وفي «المثل السّائر»: «كنّى عن الغيبة بأكل الإنسان لِلَحْمِ مثله، لأنّها ذكر المثالب وتمزيق الأعراض المماثل لأكل اللحم بعد تمزيقه في استكراه العقل والشرع له، وجعله ميتاً، لأن المغتاب لا يشعر بغيبته، ووصله بالمحبّة لما جبلت عليه النفوس من الميل إليها مع العلم بقبحها» (٢).

---

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) تفسير الألوسي ٢٦ / ١٥٨.

٢- والهُمَزة عند أبي زيد باليد، واللّمزة باللسان.

ولا يخفى أنّ وقع اليد أشدّ وقعاً من اللسان، فالهمز باليد إشارة تغني عن العبارة، وفيها قوة، لأن اليد التي تهمز تثير المهموز، ليلتفت إلى موقف العائب من المعيب.

٣- والهُمَزة عند أبي العالية بالمواجهة، واللُّمزة بظَهْر الغَيْبِ.

ولا شك أن المواجهة أقوى أثراً من اللمز في الخفاء، لأن بالمواجهة قد يحدث مالا يحمد عقباه، وفي هذا ما فيه من التشاحن والبغضاء الذي يؤدي إلى النزاع، بل إلى القتل.

٤- وقد نقل أن الهُمزة تقع جهراً واللُّمزة تقع سرّاً، ولا خلاف في أن الجهر بالسّوء لا يحبّه اللهُ:﴿ **لا يُحِبّ اللهُ الجَهْر بالسّوءِ مِن القَوْل**﴾ [(١)].

٥- ومن قَوْل الحسن: الهُمزة الذي يهمز جليسَه يَكسِر عليه عينَه، واللُّمزة: الذي يذكر أخاه بالسّوء بيان للفرق الواضح بينهما، فالذي يهمز جليسه يكسر عليه عينه أشد جُرْماً من أن يذكر أخاه بالسُّوء ويعيبه.

فإن إشارة العين لها دلالتها، وتغني عن كثير القول، وفاحش الكلام وإذا نظرنا إلى اللغة وجدنا الفارق كبيراً، وبيان ذلك:

١- ذكر في اللّسان «همز» مانصه: «همز رأسه يهمزُه همزاً: غمزه» [(٢)].

وفي هذا الهمز قُوَّة لا توجد في اللّمز، فقد قال رؤبة:

وَمَنْ هَمَزْنا رأسَهُ تهشَّما [(٣)]

ومن الهمز اشتقت «المهامز» وهي مقارع النّخّاسين التي يهمزون بها الدّواب لتسرع، واحدتها مِهْمَزة، وهي المِقْرعة.

---

(١) النساء: ١٤٨.

(٢) اللسان: «همز».

(٣) ديوان رؤبة / ١٨٤، وبعده: فأرغَمَ اللهُ الأُنوفَ الرُّغّما.

ومنه الهَمْز في الكلام لأنه يُضْغط، وقد همزتَ الحَرْف فانهمز» [١].

من هنا نستطيع أن نقول: إنّ الهمز أوسع دائرة من اللّمز، فكل همز لمز وليس العكس.

ولعل السرّ في تقديم «همزة» في الآية القرآنية على «لمزة» - والله أعلم - لشدة الاهتمام، لأن الهمز يقع على أنواع مختلفة، وضُروب متعددة بخلاف اللّمز، وجاء اللمز تأكيداً للهمز في نوع واحد من أنواع الهمز وليس كل الأنواع، فبين الكلمتين عموم وخصوص.

٢- على أننا لو استعرضنا الآيات التي ضَمّت بين كلماتها كلمة الهمز، والآيات الآخرى التي ضمّت كلمة اللمز لوجدنا الفارق بينهما واضحاً من حيث البيان والمقام، وبيان ذلك:

وردت كلمة اللّمز في أربع آيات فقط من آيات الله:

أ - في سورة الحجرات في قوله تعالى:﴿**ولا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُم**﴾[٢].

ومعنى لمز النّفس كما قال الألوسيّ: «أن يعيب بعضكُم بعضاً بقَوْل أو إشارة لأن المؤمنين كنفس واحدة، فمتى عاب المؤمن المؤمن، فكأنه عابَ نفسَه»[٣].

ومما لا ريب فيه أن اللّمز في هذه الآية أخف من الهمز في الآيات الآخرى التي سنسوقها بعد ذلك.

ب - في سورة التّوبة:﴿**ومِنْهُم مَنْ يَلمِزُك في الصَّدقات**﴾[٤].

قال السمّين الحلبيّ في تفسيره: أصله الإشارة بالعين ونحوها.

وقال اللّيث: «هو الغمز في الوجه» [٥]، ومعنى ذلك أنّ اللّمز أخف من الهمز

---

(١) اللسان: همز.

(٢) الحجرات: ١١.

(٣) تفسير الألوسيّ ٢٦ / ١٥٣.

(٤) التوبة: ٥٨.

(٥) الدر المصون ٦ / ٧١.

في هذا المقام لأنه لا يتعدّى الإشارة بالعين أو الغمز في الوجه.

ومثله ﴿الذين يَلْمزون المُطّوِّعِين من المُؤمنين في الصَّدقات﴾ [1].

أما الآيات التي وردت فيها مادة الهمز فبيانها فيما يلي:

وردت هذه المادة في ثلاث آيات:

أ- في سورة القلم:﴿ همّاز مَشّاء بنميمٍ﴾ [2].

قال الألوسيّ في تفسيره: «همّاز»: عيَّاب طعَّان. قال أبو حيان: هو من الهَمْـز، وأصله في اللّغة: الضّرب طعناً باليد أو بالعصا ونحوها ثم استعير للذي يَنال بلسانه»[3].

ومعنى ذلك أن الهمز أشد من اللمز حتى ولو انتقل إلى الاستعارة انتقل إليها ويحمل مع هذا الانتقال قوته وشدّته.

ب - في سورة المؤمنون:﴿وقُلْ رَبّ أعوذ بك مِنْ هَمزات الشّياطين﴾[4].

قال الألوسيّ في تفسيره:«همَزات الشياطين: أي وساوسهم المغرية على خلاف ما أُمِرْت به، وهي جمع «هَمْزَة» والهمْز: النّخسْ والدّفع بيد أو غيرها ومنه مِهْماز الرائض لحديدة تربط على مؤخرة رجله ينخس بها الدّابّة لتسرع أو لتثب.

وإطلاق ذلك على الوَسْوَسة، والحثّ على المعاصي لما بينهما من الشّبه ظاهرٌ وجَمَع الهَمزات للمرّات، أو لتنوع الوساوس أو لتعدّد الشياطين»[5].

وبعد هذا العرض لهاتين المادّتين نستطيع أن نقول: إن بينهما ترادفاً جزئياً، لأن بينهما فروقاً في الاستعمال تحول بينهما وبين التّرادف الكليّ.

وهناك تناسق بين الهمزة اللمزة في التصوير وبين الجزاء الذي سيناله حيث ينبذ

(١) التوبة: ٧٩.

(٢) القلم: ١١.

(٣) تفسير الألوسي ٢٩ / ٢٧.

(٤) المؤمنون: ٩٧.

(٥) تفسير الألوسي ٦٢/١٨.

في نار اللّٰه الموقدة التي تطلع على الأفئدة، وهو تصوير يهز النّفس لأن توصد الباب أمام هاتين الصفتين الذميمتين حتى تسلم من الحُطمة والنار الموقدة إنها صورة «المحطم المنبوذ المهمل.... هذه النار معلّقة عليه لا ينقذه منها أحد، وهو موثق فيها إلى عمود كما توثق البهائم بلا احترام.

وفي جرس الألفاظ تشديد: «عـدَّده - كـلاّ - لينبـذنّ - تطّلـع - ممـدّدة» وفي معاني العبارات توكيد بشتّى أساليب التوكيد: «لينبـذنّ في الحطمة وما أدراك ما الحطمة نار اللّٰه الموقدة..»

فهذا الإجمال والإبهام، ثم سؤال الاستهوال، ثم الإجابة والبيان....كلها من أساليب التوكيد والتضخيم.

وفي التعبير تهديد: «ويل - لينبذن - الحطمة - نار اللّٰه الموقدة....» وفي ذلك كلّ لونٍ من التناسق التّصويري والشّعوري يتّفقُ مع فُعَلة «الهُمَزة اللُّمزة» (١).



(١) في ظلال القرآن للشهيد المرحوم الأستاذ سيد قطب من تفسير جزء عَمّ / ٢٤٧ منشورات دار الفتح.

كُلّ – أجمع

اجْتمعتْ الكلمتان في قوله تعالى:﴿ **فسَجد الملائكةُ كُلُّهم أَجْمعون** ﴾[1].

قال الفخر الرازي: قال الخليل وسيبويه قوله:«كُلُّهُم أجمعون» توكيد بعد توكيد» [2]، وفي كتاب سيبويه: «يقولون: «مررت بهم كُلِّهم» لأنّ أحد وجْهَيْها مثل أجمعين» [3]. هذان النصّان مختلفان في الدّلالة، فالنّص الأول يشير إلى أن «أجمع» توكيد آخر لـ«كُلّهم»، والنص الثّاني يشير إلى أن «أجمع» ليست مثل كُلّ في جميع وجوهها، وإنما تماثلها في وجه واحد، وقبل أن نعرض هذه القضية نتجه إلى كتب اللغة لِتُغْنِينا في معنى كلّ من الكلمتين.

أ – كلمة: «كُلّ»

إذا أطلقت «كل» أريد منها في اللّغة: «اسم مجموعُ المعنى ولفظه واحد» وفي الاصطلاح اسم لجملة مركّبة من أجزاء » [4].

و«كلّ» عند النحويين تقع للمذكّر والمؤنث بلفظ واحد» [5].

وقال الجوهريّ: «كُلّ» لفظه واحد، ومعناه جمع، فعلى هذا نقول: كلٌّ حضر وكلٌّ حضروا على اللفظ مرة وعلى المعنى أخرى.

و«كل» معرفة، ولم يجئ عن العرب بالألف واللاّم، وهو جائز لأن فيه معنى الإضافة أضيفت أو لم تضف، ومثل «كل»: «بعض».

وسئل أحمد بن يحيى عن قوله عز وجل:﴿ **فَسَجد الملائكةُ كُلّهم أَجْمَعون**﴾ وعن توكيده بـ«كُلّهم» ثم بـ«أجمعون» فقال: لما كانت «كُلّهم» تحتمل شيئين، تكون مرّة اسماً، ومرّة توكيداً، جاء التوكيد الّذي لا يكون إلاّ توكيداً حسب.

---

(١) الحجر: ٣٠.

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٩/ ١٨٢.

(٣) كتاب سيبويه ٢/٢٨١.

(٤) التّعريفات / ٩٨.

(٥) سيبويه ٢/٤٠٧.

«وسئل المبرّد عن هذه الآية نفسها، فقال: لو جاءت: «فسجد الملائكة» احتمل أن يكون سجد بَعْضُهم، فجاء بقوله:«كلهم» لإحاطة الأجزاء، فقيل له: و«أجمعون» فقال: لو جاءت كلهم لاحتمل أن يكون سجدوا كلهم في أوقات مختلفة، فجاءت أجمعون لتدلّ على أن السّجود كان منهم كُلّهم في وقت واحد، فدخلت «كلهم» للإحاطة ودخلت «أجمعون» لسرعة الطّاعة» (١).

وتقدير المبرد لم يقتنع به الزجاج، وسبب عدم اقتناعه «أن أجمعين معرفة فلا يكون حالاً» (٢).

ب - أجمع:

أجمع من الألفاظ الدّالة على الإحاطة، وليست بصفة، ولكنه يُلَمّ به ما قبله من الأسماء، ويُجْرى على إعرابه، ولذلك قال النحويون: هو صفة.

وينكر ابن منظور أن يكون صفة فقال:«والدّليل على أنه ليس بصفة قولهم: أجمعون، فلو كان صفة لم يسلم جمعه، ولكان مكسّراً» والأنثى: جمعاء، وكلاهما معرفة لا يُنَكَّر عند سيبويه.

وحكى ثعلب التّنكير والتّعريف جميعاً تقول: أعجبني القصرُ أجمعُ وأجمعَ، الرفع على التوكيد، والنّصب على الحال.

وجمع أجمع وجمعاء: جمع معدول عن جمعاوات أو جماعى.

ولا يكون معدولاً عن جُمْع، لأن أجمع ليس بوصف، فيكون كـ«أحْمر وحُمْر».

قال أبو علي: باب أجمع وجمعاء، وأكتع وكتعاء، وما يتبع ذلك من بقيّته إنما هو اتفاق وتوارد وقع في اللغة على غير ما كان في وزنه منها، لأن باب أفعل وفعلاء إنما هو للصّفات » (٣).

---

(١) النصوص التي بين قوسين من اللسان: «كل».

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٩ / ١٨٢.

(٣) انظر هذه النصوص في اللسان: «جمع».

ويوضح أبو علي أن باب أفعل فعلاء في الصفات جميعه يجيء على هذا الوضع نكرات نحو أحمر وحمراء، وأصفر وصفراء فهذا ونحوه صفات نكرات.

فأمّا أجمع وجمعاء فاسمان معرفتان ليسا بصفتين، فإنما ذلك اتفاق وقع بين هذه الكلمة المؤكّد بها، ويقال: لك هذا المال أجمع وهذه الحنطة جمعاء ».

وأجمع معرفة بغير الألف واللاّم، وكذلك ما يجري مجراه من التوكيد لأنه للتوكيد للمعرفة، وهو توكيد مَحْض»(١).

في ضوء هذه النصوص اللغوية والنحوية المتعلّقة بهاتين الكلمتين نرى أنّ الرّأي السائد بين اللّغويين والنّحويين هو أنّ كليهما للشمول والإحاطة، ومن ثَمَّ كانت «أجمعين» تأكيداً مرادفاً لـ«كلهم» .

ونحن إذا اتجهنا إلى البلاغيين لنستفتيهم في هذه القضية رأينا أنهم خبراء بها، عارفون أسرارها، واقفون على حيثيّاتها، فشيخ البلاغيين عبد القاهر وجّه قلمه البليغ لتحليل هذه القضيّة فأتى في كتابه «دلائل الإعجاز» ما يثير الدّهشة من روعة ما قال؛ فماذا قال ؟

كل وأجمع عند عبد القاهر:

حينما تناول عبد القاهر بيت أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار تَدّعي ... عَلَيّ ذنباً كلُّه لم أصْنَع(٢)

فعند النحويين أن رفع «كلّ» ضرورة ليست في موضعها، لأن الشاعر في قدرته أن ينصبها ولا يختلّ الوزن.

قال عبد القاهر معلّقاً: « قد حمله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع «كُلّ» في شيء إنما يجوز عند الضرورة من غير أن كانت به ضرورة».

قالوا: لأنه ليس في نصب «كُلّ» ما يكسر له وزناً أو يمنعه من معنًى أراده.

---

(١) انظر اللسان: «جمع».

(٢) من شواهد سيبويه ٦٩،٤٤/١، والخصائص ٢٩٢/١: ٦١/٣، والمغني ١٧٠/١، ١٠٦/٢، ١٥٩، ١٦٩، والخزانة ١٧٣/١.

ويدافع عبد القاهر عن الشّاعر في رفعه «كُلّ» مُتّهماً النّحويين أنهم لم يفهموا سرّ هذا الرفع، لأن الشاعر لجأ إليه ليحقق به غرضاً في نفسه ليخلصها من اقتراف الذنب أو الإثم.

يقول عبد القاهر: «وإذا تأمّلت وجدته لم يرتكبه، ولم يحمل نفسه عليه إلاّ لحاجة له إلى ذلك، وإلاّ لأنه رأى النّصب يمنعه ما يريد.

وذلك أنه أراد أنها تدعي عليه ذَنْباً لم يصنع منه شيئاً البتّة لا قليلاً ولا كثيراً، ولا بعضاً ولا كلاًّ.

والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذّنب الذي ادّعته بَعْضَهُ.

وذلك أنّا إذا تأمّلنا وجدنا إعمال الفعل في «كُل» والفعل منفيٌّ لا يصلح أن يكون إلاّ حيث يراد أن بعضاً كان، وبعضاً لم يكن.

تقول: لم أَلْق كُلّ القوم، ولم آخذ كُلّ الدراهم، فيكون المعنى أنك لقيت بعضاً من القوم، ولم تلق الجميع، وأخذت بعضاً من الدراهم، وتركت الباقي.

ولا يكون أن تريد أنّك لم تلق واحداً من القوم، ولم تأخذ شيئاً من الدّراهم، وتعرُّفُ ذلك بأن تنظر إلى «كُلّ» في الإثبات، وبتعرّف فائدته فيه».

وبعد هذا التحليل الرائع لوجه الرفع الذي يدور حول أنّ الشاعر لم يرتكب ذنباً أو يقترف معصية لا قليلاً ولا كثيراً على عكس رواية النصب التي توحي بأنه ارتكب بعض الذّنب، وترك البعض الآخر، بعد هذا التحليل اتجه عبد القاهر وجهة أخرى، ليحلّل لنا «كل» في الإثبات كما حللها من قبل في النفي فبيّن أننا إذا قلنا: جاء القوم من دون ذكر «كلهم» وسكتنا لكان يجوز أن يتوهم السّامع أنه قد تخلّف عنك بعضهم.

إلاّ أنك لم تعتدّ بهم، أو أنك جعلت الفعل إذا وقع من بعض القوم، فكأنما وقع من الجميع لكونهم في حُكم الشّخص الواحد، كما يقال للقبيلة: فعلتم، وصنعتم، يراد فعلٌ قد كان من بعضهم أو واحد منهم، وهكذا الحكم أبداً.

فإذا قلت: رأيت القوم كُلّهم، ومررت بالقوم كُلّهم كنت قد جئت بـ«كل»

لئلا يُتوهّم أنه قد بقي عليك من لم تره، ولم تمرّ به.

ينبغي أن يعلم أنا لا نعني بقولنا يفيد الشّمول أن سبيله في ذلك سبيل الشّيء يوجب المعنى من أصله، وأنه لولا مكان «كُلّ» لما عُقِل الشُّمول، ولم يكن فيما سبق من اللّفظ دليل عليه.

كيف ولو كان كذلك لم يكن يسمّى تأكيداً، فالمعنى أنه يمنع أن يكون اللفظ المقتضي الشّمول مُسْتَعْملاً على خلاف ظاهره، ومتجوّزاً فيه.

وبالنسبة لأجمع، وجميع وما كان في معناهما فإن عبد القاهر يعالج هذه القضية على نحو آخر يختلف عن قضية «كل» ويذكر لهذه القضيّة مثالاً: «فإذا قلت: أتاني القوم مجتمعين، فقال قائل: لم يأتك القوم مجتمعين كان نفيه ذلك متوجهاً إلى الاجتماع الذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه حتى إنه إن أراد أن ينفي الإتيان من أصله كان من سبيله أن يقول: إنهم لم يأتوك أصلاً، فما معنى قولك مجتمعين ؟ هذا مما لا يشك فيه عاقل».

يريد عبد القاهر بهذا النّص الذي ذكره أن النّفي متجه إلى التقييد الذي نلمسه في كلمة «مجتمعين» ولم يكن متجهاً إلى الإتيان.

بدليل قوله: «وإذا كان هذا حكم النّفي إذا دخل على كلام فيه تقييد فإن التأكيد ضرب من التقييد فمتى نفيت كلاماً فيه تأكيد، فإن نفيك ذلك يتوجّه إلى التأكيد خصوصاً ويقع له» [1].

وهذا التحليل الرائع لعبد القاهر الجرجاني في معنى بيت أبي النجم أفاده من سيبويه حيث طرق هذا المعنى من قبله حينما علّق على هذا البيت بقوله:«وكأنه قال: كلّه غير مصنوع» [2].

غير أن سيبويه يرمي رواية الرفع بالضّعف، «لأن النصب لا يكسر البيت ولا يخل به ترك إظهار الهاء[3] [في« لم أصنع»].

---

(١) انظر هذه النصوص في دلائل الإعجاز / ١٩٤، ١٩٥.

(٢) سيبويه ١/ ٨٥ هارون.

(٣) السابق.

ومعنى ذلك أن معنى النصب في «كلّ» يساوي معنى الرفع عند سيبويه، وهذا الذي فهمه تقي الدين السّبكي حيث ذكر في رسالة «كل»: أن رواية النّصب تساوي رواية الرفع في المعنى حيث قال: «لا فرق بين الرّفع والنّصب في قول سيبويه: إن المعنى: «كله غير مصنوع».

وهذا يقتضي أن النصب أيضاً يفيد العموم، وأنه لم يصنع شيئاً منه لما تقرر من دلالة العموم.

وقد تأملت ذلك فوجدت قول سيبويه أصح من قول البيانيين وأن المعنى حَضَرَهُ وغاب عنهم، لأنه ابتدأ في اللفظ بـ«كل» ومعناها، كُل فرد، فكان عاملها المتأخر في معنى الخبر، لأن السّامع إذا سمع المفعول تشوّف إلى عامله كما يتشوف سامع المبتدأ إلى الخبر وبه يتم الكلام؛ فكان: «كله لم أصنع» مرفوعاً ومنصوباً سواء في المعنى، وإن اختلفا في الإعراب.

ويبعد كل البعد أن يُجْعل كلام سيبويه على أنّ «كله لم أصنع» بالرفع والنصب معناه: عدم صُنع المجموع، فيكون قد صنع بعضه [(1)].

على أن البغداديّ في خزانته مال إلى رأي علماء البيان الذي تبنّاه عبد القاهر وذلك حيث يقول:

ورواية الرفع عند علماء البيان هي الجيّدة فإنها تفيد عموم السّلب، ورواية النّصب ساقطة عن الاعتبار، بل لا تصح، فإنها تفيد سلب العموم، وهو خلاف المقصود، وما ذكره السبكي لم يعرّجوا عليه.

والبغدادي استأنس برأي الفاضل اليمني في هذه القضية فأحب أن يسجله في كتابه حيث يقول:

«ورأيت للفاضل اليمني على هذا البيت كلاماً أحببت إيراده، وهو قوله: معنى هذا البيت أن هذه المرأة أصبحت تدّعي عليّ ذنباً وهو الشيب والصلع والعجز، وغير ذلك من موجبات الشيخوخة.

---

(١) خزانة الأدب للبغدادي ١/٣٦٠، ٣٦١.

و لم يقل ذنوباً، بل قال ذنباً، لأن المراد كبر السّن المشتمل على كل عيب و لم أصنع شيئاً من ذلك الذّنب.

و لم ينصب كله، لأنه لو نصبه مع تقدّمه على ناصبه لأفاد تخصيص النّفي بالكل، ويعود دليلاً على أنه فعل بعض ذلك الذنب ومراده: تنزيه نفسه عن كل جزء منه، فلذلك رَفَعَهُ إيذاناً منه بأنه لم يصنع شيئاً منه قط، بل كله بجميع أجزائه غير مصنوع» [1].

بعد هذا العرض لقضية «كل و أجمع» في ضوء ما ذكره اللغويون والنحويون والبيانيون نستطيع أن نقول:

إن «كلهم» في الآية تفيد العموم الذي يدل على أن الملائكة سجدوا كلهم، لم يتخلف أحدٌ منهم عن السجود فأفادت معنى الشّمول والإحاطة.

وأن معنى: «أجمعون» يختلف عن معنى: «كلهم» من حيث أن السجود وقع من الملائكة جميعاً، وهذا يدل عليه كلمة «كلهم» لكن يجوز أن يكون بعض الملائكة تأخر في السجود عن البعض الآخر، فجاءت كلمة «أجمعين» لتؤكد التقييد بأن الملائكة سجدوا في وقت واحد ولحظة واحدة، فلم يفعل أحد السجود قبل الآخر، وهذا يدل على سرعة الامتثال والتنفيذ.

فمجال «كل» إذاً متعلّق بالملائكة أنفسهم بأشخاصهم، فلم يتخلف عن السجود مَلَكٌ عن ملَك.

ومجال: «أجمعون» متعلق بفعل السجود، فلم يتأخر في السجود مَلَك عن مَلَك، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر حينما فرق بين أتاني القوم كلهم، وأتاني القوم مجتمعين، فالقوم متعلّق بالأشخاص و «مجتمعين» متعلّق بفعل الاجتماع معاً بحيث لم يأتوا فرادى.

وهذا الذي ذكرته اعتمدت فيه على قول المبرد، وهو قول أميل إليه لأنه يدخل

---

(١) الخزانة ١/٣٦١، ٣٦٢.

في صميم البيان، وبلاغة التركيب، ويبتعد عن الصناعة النحوية وما يتبعها من إثـارة المشكلات.

فماذا قال المبرد ؟

قال حينما سئل عن هذه الآية: «لو قال:فسجد الملائكة احتمل أن يكون سجد بعضهم، فلما قال: «كلهم» زال هذا الاحتمال فظهر أنهم بأسرهم سجدوا».

ثم بعد هذا بقي احتمال آخر، وهو أنهم سجدوا دفعة واحدة، أو سـجد كـل واحـد منهم في قـت آخر، فلمـا قـال: «أجمعـون» ظهـر أن الكـل سـجدوا دفعـة واحدة»(١).

وفي ضوء رأي المبرد نستطيع القول بأنه لا تـرادف بـين «كلهـم» و «أجمعـون» فكلهم تفيد عموم الملائكة، و «أجمعون» تفيد فعل الملائكة وهو السجود وفرق بين الأسماء والأفعال.

وأمّا الصناعة النحوية فإنها لا ترى هذه التفرقة، فالكلمتان مترادفتان وكلاهمـا يدل على العموم، والثانية تأكيد للأولى، ولهم أدلتهم الصناعية التي منها:

١- ما ذكره الزّجاج بأن قول الخليل وسيبويه أن «أجمعون» تأكيد بعـد تـأكيد أجود لأن «أجمعين» معرفة فلا يكون حالاً (٢).

٢- أنه يمنع تعاطفهما، فلا يقال: جاء القوم كلهم وأجمعون، ومعنى ذلك أنـه لا يعطف الشيء على نفسه، فأجمعون ككل في إفادة العموم مطلقاً(٣).

٣- والبصريون مُتّفقون مع الخليل وسيبويه فيقولـون: إنـه إنمـا أكـد بتـأكيدين للمبالغة في التعميم، ومنع التخصيص.

وننهي هذه القضية بأن لكُلٍّ من الفريقين وجهة نظـر، ومـع كـل فريـق أدلتـه، ولكن الرأي الذي أميل إليه بأن الترادف في هاتين الكلمتين تكلف لا يتّفق مـع سـر

(١) تفسير الفخر الرازي ١٩ / ١٨٢.

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٩ / ١٨٢.

(٣) تفسير الألوسي ١٤/٤٥.

البيان القرآني، فلكل كلمة من هاتين الكلمتين لكريمتين مدلولها الخاص، وإشعاعها المعين، ودلالتها المحدّدة.

وما أروع هذه اللمحة الذكيّة التي صدرت من الألوسيّ حينما فسر «كلهم» بقوله: «بحيث لم يشذ منهم أحد».

وفسر «أجمعون» بقوله: «بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعْل مجتمعين في وقت واحد»[1].



(١) تفسير الألوسي ١٤/٤٥.

الترادف والتوكيد المعنويّ

ظاهرة التوكيد في اللّغة العربية لبنة في بنائها، وركن أساسيّ من أركانها، فبهِ يستقيم الكلام، ويَتّضح المعنى، وتختلف مقامات الكلام.

ويشير عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» بالتوكيد، وبيّن أن له دُروباً خفيّة «يجهلها العامّة، وكثير من الخاصّة، ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يَدْرون أنّها هي ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل.

رُوِيَ عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكِنْديُّ المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إنّي لأجد في كلام العرب حَشْواً، فقال له أبو العبّاس: في أي موضع وجدت ذلك ؟

فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إنّ عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد.

فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه.

وقولهم: إنّ عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل.

وقولهم: إنّ عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه.

فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني، قال: فما أحار المتفلسف جواباً، وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مُسْتَفْهِم أو معترض، فما ظنّك بالعامّة، ومن هو في عِداد العامّة ممّن لا يخطُر شِبْه هذا بباله» [1].

ومن البلاغيين الذين أدلَوْا بدلوهم في هذه القضيّة العلوي في «الطّراز» حيث ذكر أن «كل» دالٌّ على الشّمول ولكن هناك فرقٌ بين الإثبات والنّفي، فإذا قلت: جاءني القوم كُلّهم فإنه دالٌّ بحقيقة وضعه على أن كُلّ واحدٍ منهم قد وقع منه المجيء،

(١) دلائل الإعجاز :٢١٨، ٢١٩.

ويَرْفع أن تكون متجوِّزاً في نسبة المجيء إلى جميع القوم، بأن يكون الجائي بعضهم، لكون المتخلف عنهم واحداً أو اثنين، أو لكون المتخلّفين لا يُعْتَدّ بهم، كما يقال : أجمعت الأمة على كذا وأنت تريد العلماء منهم ، لأنّ مَنْ عداهم لا اعْتِداد به ، أو أن تكون نسبت المجيء إلى جمعهم لأجل صدوره من بعضهم، كما قال تعالى: ﴿ **فعَقَرُوا النّاقة** ﴾ [(١)] والعاقر لها من قَوْم صالح هو «قُدَار» لتنزلهم في الرِّضا منزلته»[(٢)].

ويختلف الوضع في النفي، فإذا قلت «ماجاءني القوم كلهم، فإنّهٔ يفيد أن واحداً منهم قد جاء لأجل الشمول، فالنفي والإثبات يقعان على ما ذكرناه»[(٣)].

ويوضّح العلويّ أنّ النفي إذا كان واقعاً على لفظة «كل» أو غير واقع عليها، فإنه يحتمل صورتين وذكر لذلك مثالين:

المثال الأول: ما وقع على لفظة «كل» كقولك: «ماكُلّ القوم جاءني».

المثال الثاني: ما لم يقع على لفظة «كل» كقولك: «كُلّ القوم ما جاءني».

وبالمقارنة بين المثالين تبيّن أن المثال الأول «في حكم النّفي إذا وَلِيَتْهُ لفظة الشّمول، وكانت مُنْدرجة تحته سواء كانت عاملة فيه في مثل قولك: «ما كُلّ طعامك مأكولاً» أو غير عاملة كقولك: «ما مأكول كُلُّ طعامِك»، فالنّفي في هذه الصورة واقع على الشمول فلا يناقضه مجيء بعض القوم، ولا أكل بعض الطعام، لأن النفي واقعٌ على الشّمول، والإثبات واقعٌ على بعضه، فلا تناقض هناك لاختلاف تعلّقها بما يتعلّقان به»[(٤)].

واستدل العلويّ على رأيه في «كلّ» الواقعة في حيّز النّفي بأنها للشّمول بقول أبي الطيّب المتنبّيّ:

ما كُلّ ما يتمنّى المرء يُدْرِكه   تَجْري الرِّياح بما لا تَشْتَهِي السّفن[(٥)]

---

(١) الأعراف: ٧٧.

(٢) الطراز ١٩٣/٢.

(٣) السابق / ١٩٤.

(٤) السابق.

(٥) ديوان المتنبي ٣٦٦/٤.

فالنّفي واقع على «كل» المفيد للشّمُول.

وعلى هذا يجوز أن يكون الإنسان مدركاً بعض مايتمنّاه، فلا مناقضة فيه.

ومنه قولهم: «ما كُلّ سَوْداء تَمْرة»[1] يعني أن بعض ما يكون أسود ليس تَمْراً»[3].

وعندما عرض حديث ذي اليَدَيْن، فإنّ «كُلّ» فيه جاء نفياً للفعل فليس من الصُّور التي ذكرها لـ«كُلّ» التي تفيد الشّمول والإحاطة بدليل أنّ النّفي واقع على الفعل، و لم يقع على «كل»، قال العلويّ:

وليس منه الحديث النّبويّ حين سلّم على ثلاث من الظُّهر، فقال له «ذو اليدين»: يا رسول الله أقصرت الصّلاة أم نسيت[2]؟ فقال ﷺ :«كُلّ ذلك لم يكن».

وأراد: ما كان شيء من ذلك، فقال ذو اليدين تقريراً لما قد تحقّقه من الحال: بَعْض ذلك قد كان.

فجواب الرسول ﷺ على غير ظاهر الحال، وجواب ذي اليدين على ما تحقّقه من الأمر في التغيير.

وغرضه أن بعضه قد كان وهو النسيان دون القصر.

فلما كان حرف النّفي غير متصدّر على «كل» وهو «لم» جاء نفياً للفعل على جهة العموم» [3].

وتناول العلويّ بعد ذلك صُوراً وقع النفي فيها على غير كل.

ومن هذه الصّور:

«كل الأصحاب ما جاءني» و «كل الرّجال ما أكرمت»، و «كُلّ القوم ما لقيت» فهذه الصور تختلف عن الصّور السابقة، لأن النّفي هنا لم يقع على «كُلّ» بخلاف ما سبق، وإنما وقع على الفعل.

---

(١) الطراز ٢/١٩٤،١٩٥.

(٢) رواه مسلم في باب المساجد. انظر حديث رقم ١٩٠١٨ من الجامع المفهرس لألفاظ مسلم.

(٣) السابق / ١٩٥.

يقول: «فمتى كان الأمر كما قلناه كان نفياً للفعل متصلاً بـالكل، فيناقضُـه مـا جـاء علـى خلافـه» فـإذا قلـت: «كُـلّ الإخـوان مـا جـاءني»، و «كّـل الرجـال مـا أكرمت»، فإنه يناقضه «بل جاءني بعضهم»، لأنك نفيت الفعل على جهـة الإطـلاق فلأجل هذا ضادّه ما جاء على عكسه. ومنه قوله ﷺ لذي اليديـن: «كُـل ذلـك لم يَكُن».

ومنه قول أبي النجم:

قـد أصْبَحـت أمّ الخيــار تدّعــي   علــيّ ذنبــاً كُلُّــه لم أصْنــع

فإنه أراد أنه لم يصنع شيئاً منه، وإنما كان المعنى هكذا لّما كان النّفي واقعاً علـى الفعل، وليس واقعاً على «كُلّ» فلهذا كان عاماًّ» [1].

ويبدو أن العلويّ انتفع بما قرّره عبد القاهر في هذه القضيّة التي ذكرنا فيها رأي عبد القاهر من قبل، وأنّه حلّلها تحليلاً لم يترك لمن بعده مجالاً ليقول ما يقول.

ولهذا فإن العلويّ يصرّح بأن ما ذكره موافقٌ لما ذكره عبد القاهر يقـول: «ومـا ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال: إن كانت كلمة «كل» داخلة في حيّز النّفي بـأن تأخرت عن أداته كقوله:

* ما كل ما يَتمنّى المرءُ يُدْرِكه *

أو معمولة للفعل المنفيّ نحو: ما جاءني القوم كلهم أو لم آخذ كُلّ الدراهم، أو كل الدراهم لم آخذ، فالمعنى على نفي الشّمول مطابق لما ذكرناه، وضابطٌ لمـا كـان من النّفي متعلّقاً بالشّمول دون الآحاد، وما كان عامّاً فيها» [2].

ونكتفي بهذا القدر من قضيّة «كُلّ» و «أجمع» وكلاهما من ألفاظ التوكيد الـتي تعرض لها النّحويّون، وكلها تصبُّ في مجرى واحد وهو التوكيد المعنويّ.

وقد عالج النّحويون في كتبهم هذه الظاهرة بما لا يدع مجالاً لغيرهم في هذا المضمار.

---

(١) السابق /١٩٥، ١٩٦.

(٢) السابق / ١٩٨.

ولكني في هذا البحث سأتناول ظاهرتين من هذا التأكيد وهما:

ظاهرة توكيد المصدر نفسه، وظاهرة تأكيد الجملة بالجملة، أو التركيب بالتّركيب.

وكلاهما له علاقة بالترادف، وهو تكرار المصدر لنفسه مع سبق معناه في تركيب آخر، وبألفاظ أخرى، وتكرار الجملة لنفسها مع وجود معناها في الجملة التي قبلها، وإن اختلفت الجمل، وتباينت التراكيب.



مثّل له سيبويه بقولهم: له عليّ ألف درهم عُرْفاً، وبقول الأحوص:

إنـي لأمْنَحُـكَ الصُّـدود وإنـني   قَسماً إلَيْك مع الصُّـدود لأمْيـل [1]

وبين سيبويه السبب في كونه توكيداً لنفسه، « لأنه حين قـال: «لـه علـيّ» فقـد أقرّ واعترف، وحـين قـال: «لأميـلُ» عُلِـم أنـه بعـد حَلِـفٍ، ولكنّـه قـال: «عُرْفـاً» و «قَسَماً» توكيداً» [2].

و «عُرفاً» في المثال، و «قَسَماً» في البيت مصدران مؤكّدان لمضمون الجملة التي قبلهما.

والسؤال الذي يُسأل هنا هل هذا الضرب من التّوكيد يوجد في القرآن الكريم؟ نعم يوجد، وقد ساق لنا سيبويه أمثلة قرآنية توضح هذا الضّرب من التّوكيد.

من ذلك قوله تعالى:﴿**وتَرى الجِبَال تَحْسَبُها جـامدةً وهـيَ تمرّ مرّ السّحاب صُنْعَ اللهِ**﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿**الّذي أحْسَنَ كُلّ شيء خَلَقه**﴾[4].

وعلّق سيبويه عليهما بقوله: «لأنه لّما قال ــ جلّ وعز ــ مرّ السّحاب وقـال: «أحْسَن كُلّ شيء» عُلِم أنه: خَلْقٌ وصُنْعٌ، ولكنّه وكّد وثبّت للعباد»[5].

ومن ذلك قوله تعالى:﴿**ويَوْمَئذٍ يفرحُ المُؤْمِنون بِنَصْر اللهِ يَنْصُر مَنْ يَشاء وهـو العزيز الرّحيم، وَعْدَ اللهِ لا يُخْلفُ اللهُ وَعْده**﴾ [6].

---

(١) من شواهد الخزانة ١/٢٤٧، ٤/١٥، وابن يعيش ١/١١٩.

(٢) سيبويه ١/٣٨٠ هارون.

(٣) النمل: ٨٨.

(٤) السجدة: ٧.

(٥) سيبويه ١/٣٨١ هارون.

(٦) الرّوم: ٤،٥.

وعلّق سيبويه على هذه الآية بقوله:

«وكذلك: «وَعْد الله»، لأن الكلام الّذي قبله وعدٌ وصُنع»[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**والمُحصَنات من النّساء إلاّ ما ملكت أيمانكُم كِتابَ الله عليكم**﴾[2].

وعلّق سيبويه على هذا بقوله: «ولما قال: ﴿**حرمت عليكم أمّهاتكم**﴾[3] حتى انقضى الكلام علم المخاطبون أنّ هذا مكتوبٌ عليهم، مثبّت عليهم.

وقال: «كتاب الله» توكيداً، كما قال «صنع الله»[4].

وعلى الرغم من أن السّمين الحلبيّ ساق ثلاثة أعاريب لقوله: «كتابَ الله» ومن هذه الأعاريب: أن يكون مَنْصوباً على الإغراء، وأن يكون منصوباً بفعل مضمر، وأن يكون مَنْصوباً على أنّه مصدر مؤكّد لمضمون الجملة المتقدّمة قبله، فإنّ السمين الحلبيّ يميل إلى الرأي الأخير وهو النصب على المصدرية، قال: «كتاب الله» في نصبه ثلاثة أوجه:

أظهرها: أنه منصوب على أنّه مصدر مؤكّد لمضمون الجملة قبله، وهي قوله: «حرّمت».

ويستدل على أن هذا الإعراب أوضح بقراءة ابن حَيْوة «كَتَبَ الله»[5].

فقال: وقرأ أبو حيوة: «كتب الله» على أنّ «كتب» فعْل ماض، و«الله» فاعِلٌ به، وهي تؤكّد كونه منصوباً على المصدر المؤكد»[6].

---

(١) سيبويه ٣٨٢/١ هارون.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) سيبويه ٣٨١/١، ٣٨٢ هارون.

(٥) قرأ بها أبو حيوة، ومحمد بن السميع. انظر الكشف عن وجوه القراءات للقيسي ٢/١، والمحتسب ١٨٥/١، وقراءة رقم ١٤٣٩ في معجم القراءات.

(٦) الدر المصون ٦٤٨/٣، ٦٤٩.

التأكيد بالجمل المترادفة

المقصود بالتأكيد بالجمل أن تكون الجملة الثانية تحمل معنى الجملة الأولى ولكنها سيقت بلفظ مختلف، وهذا ما نسميه ترادفاً، فإن الترادف كما يكون بالمفردات يكون بالجمل.

وإذا كانت الكلمة الثانية مرادفة للأولى فإنها تعطي التأكيد لها، واللّحمة بها في بعض الأحوال، كما سبق بيانه، وقد عرفنا من قبل أن الترادف اختلاف الألفاظ والمعنى واحد، واختلاف الألفاظ يشمل المفردات ويشمل الجمل أيضاً.

وعبد القاهر يرى أن التوكيد كما يكون في المفردات يكون في الجمل، نستنتج هذا من قوله بصدد التوكيد:

«لذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها.

وهي كل جملة كانت مؤكّدة للتي قبلها، ومبيّنة لها، وكانت إذا حُصِّلت لم تكن شيئاً سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكد، فإذا قلت: جاءني زيد الظريف، وجاءني القوم كلهم، لم يكن «الظريف» و «كلهم» غير زيد وغير القوم»[1].

وقدّم لنا عبد القاهر أمثلة تطبيقية على التأكيد بالجُمل.

أمثلة تطبيقية :

تناول فيما تناول عدة آيات كريمات في المجال التطبيقي:

من هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿ **الـم ۞ ذلك الكتاب لاريب فيه** ﴾[2].

فقال: ومثال ماهو من الجمل قوله تعالى «الـم» إلخ.

---

(١) دلائل الإعجاز: ١٦٠.

(٢) البقرة: ١، ٢.

قوله: «لاريب فيه» بيان وتوكيد وتحقيق لقوله: «ذلك الكتاب» وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب فنعيده مرّة ثانية لتثبته، وليس تثبيت الخبر غير الخبر، ولا شيء يتميّز به عنه، فيحتاج إلى ضامّ يضُمُّه إليه، وعاطف يعطفه عليه » .

ومن هذه الآيات: قوله تعالى:﴿ **إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ۞ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم** ﴾(1).

قال: قوله تعالى:﴿ **لايؤمنون** ﴾ تأكيد لقوله: ﴿ **سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم** ﴾ وقوله: ﴿ **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم** ﴾ تأكيد ثان أبلغ من الأول، لأن من كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان في غاية الجهل، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة» .

ومن هذه الآيات: قوله عز وجلّ:

﴿ **ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ۞ يخادعون الله** ﴾(2).

قال عبد القاهر: «إنما قال: يُخادعون» و لم يقل:«ويخادعون» [أي بالواو] لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم: «آمنا» من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذاً كلام أُكّد به كلام آخر هو من معناه، وليس شيئاً سواه ».

- ومن هذه الآيات: قوله عز وجلّ:

﴿**وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون**﴾(3).

قال عبد القاهر: «وذلك لأن معنى قولهم: «إنا معكم»: أنّا لم نؤمن بالنبيّ ﷺ، و لم

---

(1) البقرة: ٦، ٧.

(2) البقرة: ٨، ٩.

(3) البقرة: ١٤.

نترك اليهوديّة.

وقولهم: «إنما نحن مستهزئون» خبر بهذا المعنى بعينه، لأنه لا فرق بين أن يقولوا: إنّا لم نقل ما قلناه من أنّا آمنا إلا استهزاء، وبين أن يقولوا: إنّا لم نخرج من دينكم، وإنا معكم، بل هما في حكم الشيء الواحد، فصار كأنهم قالوا: «إنا معكم لم نفارقكم، فكما لا يكون: «إنا لم نفارقكم» شيئاً غير «إنا معكم» كذلك لا يكون «إنما نحن مستهزئون» غيره فاعرفه».

- ومن هذه الآيات قوله تعالى:

﴿ **وإذا تُتلى عليه آياتنا ولّى مستكبراً كأنْ لم يسمعها كأنّ في أذنيه وقراً** ﴾[١]، لم يأت معطوفاً نحو: «وكأن في أذنيه وقراً» لأن المقصود من التشبيه بـ«مَن لم يسمع»، إلاّ أن الثاني أبلغ وآكد في الذي أريد.

وذلك أن المعنى في التشبيهين جميعاً أن ينفي أن يكون لتلاوة ما تُلي عليه من الآيات فائدة معه، ويكون لها تأثير فيه وأن يُجعل حاله إذا تُليت عليه كحاله إذا لم تُتْل.

ولا شبهة في أن التشبيه بمَنْ في أذنيه وقْر أبلغُ وآكد في جعله كذلك من حيث كان مَن لا يصحّ منه السمع - وإن أراد ذلك - أبعد مِنْ أن يكون لتلاوة ما يُتلى عليه فائدة من الذي يصحّ منه السّمع، إلاّ أنه لا يسمع إمّا اتّفاقاً وإمّا قصداً إلى أن لا يسمع فاعرفه، وأحْسِن تقديره» .

- ومن هذه الآيات قوله تعالى:﴿**ما هذا بشراً إن هذا إلاّ ملك كريم**﴾[٢].

بين عبد القاهر أن التوكيد في ذلك لطيف، فقال:

«وذلك أن قوله: «إن هذا إلاّ ملك كريم» مُشَابِك لقوله: «ماهذا بشراً» ومداخَل في ضمنه من ثلاثة أوجه: وجهان هو فيهما شبيه بالتأكيد، ووجه هو فيه شبيه بالصفة.

فأحد وجهي كونه شبيهاً بالتأكيد هو أنه إذا كان ملكاً لم يكن بشراً، وإذا

(١) لقمان: ٧.

(٢) يوسف: ٣١.

كان كـذلك كان إثبات كـونه ملكاً تحقيـقاً لا محالة، وتأكيـداً لنفـي أن يكـون بشراً.

والوجه الثاني: أن الجاري في العرف والعادة أنه قيل: ما هـذا بشـراً، ومـا هـذا بآدميّ ــ والحال حال تعظيم وتعجّب ممّـا يشـاهد في الإنسـان مـن حُسْـن خَلْـق أو خُلُق ــ أن يكون الغرض والمراد من الكلام أن يقال: إنه مَلَك، وأن يُكنـى بـه عـن ذلك حتى إنه يكون مفهوم اللفظ، وإذا كان مفهوماً من اللفظ قبل أن يُذْكـر كـان ذكرُه إذا ذُكر تأكيداً لا محالة؛ لأن حدّ التأكيد أن تُحقّق باللفظ معنًى قد فُهِـم مـن لفظ آخر قد سبق منك، أفلا ترى أنه إنما كـان: «كلهـم» في قولـك: جـاءني القـوم كلهم تأكيداً من حيث كان الذي فهم منه وهو الشمول قـد فهـم بدئيـاً مـن ظـاهر لفظ القوم، ولو أنه لم يكن فُهِم الشّمول من لفظ القوم، ولا كان هو من موجبـه لم يكن «كل» تأكيداً، ولكان الشمول مستفاداً من «كل» ابتداء»[1].

ونكتفي بهذه الأمثلة القرآنية التي ساقها عبد القاهر في كتابه «دلائل الإعجـاز» وهي أمثلة تشير إلى أن ظـاهرة التوكيـد بـالجمل لهـا معـان دلاليّـة، وأسـرار بلاغيّـة وعلاقتها بالترادف علاقة لا تنكر كما بيّنا سابقاً.

---

(١) انظر هذه النصوص في «دلائل الإعجاز» من ص ١٦٠ - ١٦٢.

الفصل الخامس

الترادف والتكرار



التّرادف والتكرار

التكرار عند «ابن رشيق»: «أكثر ما يقع في الألفاظ دون المعاني وهو في المعاني دون الألفاظ أقل، فإذا تكرّر اللفظ والمعنى فذلك الخِذْلانُ بعينه»[1] ولا يجبُ للشاعر أن يكرّر لفظاً إلا إذا كان الموقف يقتضي هذا التّكرار.

ويعدّد ابن رشيق أمثلة متنوعة من الشعر في هذا التكرار اللفظي والمعنوي، ممّا يبيّن أن هذا التكرار له وقعه الجماليّ في النفس إذا كان على سبيل التنويه بمحبوب أو الإشارة إلى ذكره وحبه، أو الإشادة بالممدوح، وبيان فضله وجوده وكرمه، من ذلك قول أبي الأسد يمدح «فيضا»:

ولائمة لامَتْك يا فَيْضُ في النَّدى ... فقلتُ لها: هل يقدَحُ اللومُ في البحرِ؟

أرادتْ لتَثْني الفَيْضَ عن عادة النّدى ... ومن ذا الّذي يَثْني السَّحاب عن القَطْرِ؟

كأن وفود الفَيْضِ يَوْمَ تحمّلوا ... إلى الفَيْضِ لاقوا عِنْده لَيْلَة القَدْرِ

مواقِعُ جُود الفَيْض في كُلّ بَلْدةٍ ... مواقعُ ماء المُزْنِ في البلد القَفْرِ

علق ابن رشيق على هذه الأبيات بقوله:

«فتكريرُ اسم الممدوح ها هنا تنويةٌ به، وإشارةٌ بذكره، وتفخيمٌ له في القلوب والأسماع.

ومن ذلك قول الخنْساء:

وإن صَخراً لمولانا وسيّدُنا ... وإنّ صخراً إذا نَشْتو لنحّارُ

وإن صخراً لتأتَمّ الهداةُ به ... كأنّه علمٌ في رأسِه نارُ[2]

فهذا الذي استشهد به ابن رشيق تكرارٌ يحمل التوكيد في اللّفظ والمعنى.

وقدّم لنا مثلاً آخر وهو التكرار في المعنى دون اللّفظ، وهو ذو علاقة قوية

---

(١) العمدة ٢/٧٣،٧٤.

(٢) العمدة ٢/٧٤.

بالترادف، بل هو الترادف بعينه، وذلك كقول امرئ القيس:

فيـالَكَ مـن لَيْـلٍ كـأنَّ نجومَـهُ ... بكـل مُغـار الفَتْـل شُـدّت بيذْبُـل

كـأن الثُّريّـا عُلّقـت في مَصامهـا ... بـأمراس كَتَّـانٍ في صُـمِّ جَنْـدَلِ(١)

وعلق ابن رشيق على هذين البيتين بقوله:

«فالبيت الأول يغني عن الثاني، والثاني يغـني عـن الأول ومعناهمـا واحـد، لأن النجوم تشتمل على الثريّا، كما أن «يذبل» يشتمل على صم الجندل.

وقوله: «شدّت بكل مغار الفتل» مثل قوله: «عُلّقت بـأمراس كتـان» ومـن هـذا التكرار المعنويّ المختلف لفظاً قول كثيّر:

وإنـي وتَهْيـامي بعَـزّة بعْدمـا ... تَخلّيْـتُ ممّـا بيننـا وتخلَّـتِ

لكـالمُرْتَجي ظِـلَّ الغمامـةِ كلّمـا ... تَبـوّأ منهـا للمقيـل اضْمَحَلَّـتِ

كـأنّي وإياهـا سـحابةُ مُمْحِـلٍ ... رجاهـا فلمـا جاوزتْـهُ اسْـتَهلّتِ(٢)

وعلق ابن رشيق على هذه الأبيات أيضاً بقوله:

«إلاّ أن «كثيّراً» تصرّف، فجعل رجاءِ الأول ظل الغمامة ليقيل تحتها من حـرارة الشمس، فاضمحلَّت وتركته ضاحياً، وجعل المُمْحِل في البيت الثّاني يرجـو سـحابة ذات ماء فأمطرت بعد ما جاوزته»(٣).



(١) من معلقة امرئ القيس.

(٢) انظر ديوان كثيّر عزة / ٧١ ـ دار صادر ـ بيروت.

(٣) العمدة لابن رشيق ٧٨/٢.

التأكيد بالتّكرار لفظاً ومعنًى

وهو ما يُطلق عليه مُصطلح التكرار، فهو توكيد لأنه إعادة الكلمة أو الجملة باللفظ والمعنى معاً، فهو من صميم التوكيد.

وهذا التكرار يشبه التّرادف من حيث إن الترادف اتفاق المعنى واختلاف اللفظ، بمعنى أن اللفظ المكرر مكرّر في المعنى، وليس مُكرّراً في صورة اللفظ الأول، لأن اللفظ الثاني ليس هو اللفظ الأول مع وجود المعنى الواحد في كلا اللفظين.

أمّا التّكرار فهو تكرير المعنى واللفظ معاً، بحيث تكون الكلمة الثانية المكررة هي الكلمة الأولى نفسها، أو الجملة الثانية المكررة هي الجملة الأولى بذاتها.

فهناك علاقة بين التكرار والترادف من حيث إن كُلاًّ منهما تكرار، كما أن هناك اختلافاً بينهما من حيث إن التكرار هو تكرار اللفظ نفسه أو الجملة ذاتها.

ومن أجل أن تتم صورة التأكيد بخطوطها، وملامحها، ونسيجها نلقي نظرة عاجلة على هذا التكرار في القرآن الكريم، وما يحمله من معان وأسرار.

في حديث ابن رشيق عن التّكرار في اللّفظ والمعنى نَصّ على أن«من المعجز من هذا النّوع قوله تعالى:﴿فبأيّ آلاء ربّكما تكذبان﴾ [1]، كلّما عدّد مِنّةً أو ذكّر بنعمة كرّر هذا»[2].

وبيان إعجاز هذا التكرار سطّره العلويّ في كتابه «الطّراز» مبيّناً أنّ هذا التكرار له أسرار لا يُدْركها إلاّ ذَوو الأبصار، فالقرآن الكريم نزل بلسان عربيّ مبين، واللسان العربيّ قد يجنح إلى التكرار لما يحتويه من فائدة، ويضمّه من معان، وهو في عرضه لفوائد هذا التكرار في القرآن الكريم يوجه نقده اللاذع لهؤلاء الذي ينكرون التكرار في القرآن، لأن التكرار في نظرهم يخلو من الفائدة، ولا يعطي المعنى الجديد، والتعبير المبدع.

يقول العلويّ: «ومن أجل ورود التأكيد من جهة اللفظ والمعنى والتكرير في كتاب الله تعالى ظنّ بعض من ضاقت حوصلته، وضعفت بصيرته عن إدراك الحقائق، أنه خالٍ من الفائدة وأن لا معنى تحته إلا مجرد التكرير لا غير. وهذا خطأ وزلل، فإن كتاب الله تعالى لم يبلغ حدّ الإعجاز في البلاغة والفصاحة سواه من بين سائر الكلمات.

ولو كان فيه ماهو خال عن الفائدة بالتكرير لم يكن بالغاً هذه الدرجة، ولا كان مختصّاً بهذه المزيّة، وأيضاً فإن سائر الكلمات التي هي دونه من الرتبة قد يوجد فيها التكرير مع اشتمالها على الفائدة، فكيف هو ؟

---

(١) الرحمن: ١٣ وغيرها.

(٢) العمدة لابن رشيق ٧٨/٢.

ونحن الآن نعلو ذِرْوَةً لا يُنال حَضِيضُها في بيان معاني الألفاظ المكرّرة في لفظها ومعناها في كتاب الله تعالى.

وتُظهر أنّها مع التكرير أن تكريرها إنما كان لمعانٍ جزلة، ومقاصد سنيّة. بمعونة الله تعالى»[1]، ثم ذكر نماذج متعدّدة من هذا التكرير[1].

(1) الطراز ٢/١٧٧، ١٧٨.

أولاً – نماذج من الألفاظ والمعاني المكرّرة للتوكيد

١- قوله تعالى: ﴿**فبأيّ آلاء ربكما تكذبان**﴾[1].

قال العلويّ: «فهذا تكريرٌ من جهة اللّفظ والمعنى».

ثم بيّن السّرّ في هذا التكرير، والغرض منه، والهدف من إيراده، فقال: «ووجه ذلك أن الله تعالى إنما أوردها في خطاب الثّقَلَيْن، الجنّ والإنْس، فكل نعمة يذكرها، أو ما يؤول إلى النعمة فإنه يُرْدفها بقوله: ﴿ **فبأيّ آلاء ربكما تكذبان** ﴾ تقريراً للآلاء، وإعظاماً لحالها»[2].

ويوضّح الألوسيّ هذه الآلاء والنّعم التي غمر الله بها عباده إنْساً أو جنًّا، ومع ذلك فإنهم لم يعملوا بمقتضى هذه النّعم، فكذّبوا بها وأعرضوا عنها، فساق القرآن الكريم هذه الآلاء والنّعم مكرّرة بعد كل نعمة من النّعم بأسلوب التنكير والتشديد والتوبيخ من أجل أن يرتدعوا، ويتوبوا إلى الله صاحب النّعم ومصدر الفضل.

يقول الألوسيّ: «الخطاب للثَّقَلين لأنهما داخلان في النّعم.

والفاء لترتيب الإنكار والتوبيخ على ما فصّل من فنون النّعماء وصنوف الآلاء الموجبة للإيمان، والشكر حتماً.

والتّعرض لعُنوان الرّبوبيّة المنبئة عن المالكيّة الكليّة، والتربية مع الإضافة إلى ضميرهم لتأكيد التنكير، وتشديد التوبيخ.

ومعنى تكذيبهم بشيء من آلائه تعالى كفرهم به، إمّا بإنكار كونه منه عزّ وجلّ مع عدم الاعتراف بكونه نعمة في نفسه لتعليم القرآن، وما يستند إليه من النّعم الدينيّة، وإمّا بإنكار كونه منه تعالى مع الاعتراف بكونه نعمة في نفسه كالنّعم الدُّنيويّة الواصلة إليهم بإسناده إلى غيره سبحانه استقلالاً أو اشتراكاً صريحاً أو دلالة، فإن إشراكهم لآلهتهم به تعالى في العبادة من دواعي إشراكهم لها به ـ تعالى ـ فيما يوجبها.

---

(١) الرحمن:١٣ وغيرها.

(٢) الطراز ١٧٨/٢.

والتعبير عن كفرهم المذكور بالتكذيب لما أنّ دلالة الآلاء المذكورة على وجوب الإيمان، والشكر شهادة منها بذلك، فكفرهم بهـا تكذيـب لا محالـة، أي فـإذا كـان الأمر كما فصّل فبأي فرد من أفراد نعم مالككما و مربيكما بتلك النعم تكذبان مع أن كُلاًّ منها ناطق بالحق، شاهد بالصّدق»[1].

والناظر إلى هذه الآية المتكـررة يجد أنها جـاءت في مقامـات مختلفـة ومواقـف متعدّدة، وكلها مقامات تشير إلى عظمة الخالق، وقدرته في إبداع الأشياء، وجـاءت هذه الآية عقب كل قدرة، وبعد كل نعمة لتؤكد أنها آلاء كثيرة، ونعم عظيمـة، لا ينكر أي لون منها أو أي فرد من أفرادها إلا جاحدٌ كفور.

مـن الآيـات العظيمـة الـتي تضمنتهـا سـورة الرحمـن السـفن الجاريـة في البحـار كالأعلام، والأعلام هي الجبال، فقـدرة الخـالق جعلـت هـذه الجـواري المنشـآت في البحر تسير على ماء رِخْو يحملها من مكـان إلى مكـان، ومـن ناحيـة إلى ناحيـة، لا تسقط في البحار والمحيطات لأنها محفوظة بقدرة اللهٰ، وهذه نعمة، فمن يكذب بهـا؟ وهي واضحة للعيـان، وجـاءت﴿**فبـأي آلاء ربكمـا تكذبـان**﴾ لتقـرع آذان الصـم ليسمعوا، وتدق على القلوب المتحَجِّرة لتذوب، وتسلط أشعتها على العيـون العمـي لتبصر.

يشير إلى ذلك ابن أبي الأصبع المصري في باب «المبالغة في الصفة» فيقول:

«ومنها إخراج ما لا قوّة له في الصّفة إلى ما له قوة في الصّفة كقوله تعالى:﴿**وله الجوار المُنشآت في البحر كالأعلام**﴾ [2].

وهذا بيان إخراج ما لا قوة له من الصّفة إلى ما له قوة في الصّفة، وقـد اجتمعـا في العظم إلاّ أن الجبال أعظم، ولهذا جاءت مشبهاً بهـا، وفي ذلـك العبرة مـن جهـة قدْرة من سخّر الفلك الجارية على الماء مع عظمها ولطفه، وما في ذلـك مـن انتفـاع الخلق بحمل الأثقال، وقطعها الأقطـار البعيـدة في المسـافة القريبـة، ومـا يـلازم ذلـك

(١) تفسير الألوسيّ ٢٧ /١٠٤.

(٢) الرحمن: ٢٤.

تسخير الرّياح للإنسان، فتضمّن ذلك منّاً عظيماً من الفخر، وتعداد النّعم على العباد»[1].

وفي موقف آخر تتبيّن القُدرة في أوضح صورها، وأكمل معانيها حينما ينفخ في الصور فتموت الخلائق، وهذه سُنّة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً، فالفناء يشمل كل شيء، ويغطي بجناحه كل حيّ، وفي أتون هذا الفناء الذي لا يبقي ولايذر يبقى الله وحده ذو العظمة، وذو الجلال والإكرام.

فالقارئ لقوله تعالى:﴿**كُلّ مَنْ عليها فانٍ، ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّك ذو الجَلالِ والإكرامِ**﴾ [2].

يشعر بالتّعبير البلاغي بين الفناء والبقاء، فالفناء من طبيعة المخلوق، والبقاء لله وحده.

وجاءت آية﴿**فبأي آلاء ربكما تكذبان**﴾ بعد هذا التّصوير البليغ لتشعر القارئ أو المستمع بالعزاء، لأن لا بقاء لأحد وبالفخر والعظمة لله وحده الذي لا سلطان لأحد عليه.

يقول ابن أبي الأصبع: في باب «الافتنان الذي يعرفه بأنه «أن يفتنّ المتكلّم فيأتي في كلامه بفنّين إمّا متضادين أو مختلفين أو متفقين:

«وقد جاء في الكتاب العزيز من هذا الافتنان نوع غريب، وهو الجمع بين التّعزية والفخر، وذلك في قوله تعالى:﴿**كل من عليها فان، ويَبْقَى وجْهُ ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ فإنه سبحانه عزّى جميع المخلوقات من الإنس والجنّ، وسائر أصناف الحيوانات، وكل من مشى على الأرض من كل قابل للحياة وملائكة السموات.

وتمدّح بالانفراد بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر لفظات، ومع وصفه ـ سبحانه ـ بالجلال والإكرام، وحقّ له ذلك سبحانه»[3].

---

(١) بدائع القرآن: ٥٩.

(٢) الرحمن: ٢٦،٢٧.

(٣) بديع القرآن: ٢٩٩.

ويشيد ابن أبي الأصبع بالبلاغة القرآنية في تكرار﴿**فبأي آلاء ربكما تكذبان**﴾ ويبين أنها في سورة الرحمن جاءت لتؤكد معنى الآية أو الآيات التي قبلها، والمتّصلة بها مع أن ما قبلها كامل المعنى، فيقول: في باب التوأم من كتابه: «بديع القرآن» ويعنى بالتوأم في مجال النثر «أنه إذا اقتصر فيه على السجعة الأولى كان الكلام تاماً مفيداً، وإن ألحقت بها السجعة الثانية، كان في التمام والإفادة على حاله مع زيادة مَعْنى ما زاد من اللفظ».

يقول: «وقد جاءت من هذا الباب معظم سورة الرحمن كقوله تعالىفيها:﴿**يا مَعْشَرَ الجنّ والإنس إن استَطَعْتم أن تَنْفُذوا من أَقْطارِ السّمواتِ والأرضِ فانفُذوا لا تنفذون إلاّ بسلطان * فبأي آلاء ربكما تكذبان * يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران * فبأي آلاء ربكما تكذبان**﴾[1]، وهكذا إلى آخر السّورة.

فإن الكلام لو اقتصرنا فيه على أول الفاصلتين دون الثانية - لو كان التنزيل كذلك - لكان الكلام تاماً مفيداً.

وبتكميل الكلام بالفاصلة الثانية يفيد معنى زائد على معنى الكلام الذي خرج مخرج تجاهل العارف للاستفهام فيه عمّا هو معلوم لقَصْد التوبيخ بعد تعديد النعم والتحذير من حلول النّقم، فكانت الفاصلة الأولى في غاية التمكين، والثانية متضمّنة إيغالاً حسناً جاء مقترناً بتجاهل العارف.

وقس على ذلك ما تلحظه مثله من سور القرآن، والله أعلم»[2].

ولا يفوتنا أن نذكر أن الإسكافيّ تعرّض لهذه الآية الكريمة المتكرّرة، مبيّناً عدد المرّات التي تكرّرت فيها، والفائدة من هذا التكرار فبدأ كعادته بالتساؤل الذي يثير الرّغبة في الوصول إلى الجواب لتهدأ النفس بوصولها إلى الصّواب.

تساءل فقال: «للسائل أن يسأل عن العدّة التي جاءت عليها هذه الآية متكرّرة

---

(١) الرحمن: ٣٣ - ٣٦.

(٢) بديع القرآن: ٢٣٢، ٢٣٣.

وعن فائدتها؟

والجواب: أن يقال: نبَّه الله تعالى على ما خلق من نِعَم الدنيا المختلفة في سبع منها.

وأفرد سبْعاً للترهيب والإنذار، والتخويف بالنار.

وفصل بين السبع الأول، والسبع الآخر... بثلاث آيات سوّى فيها بين الناس كلهم فيما كتب الله من الفناء عليهم حيث يقول:

﴿**كُلّ مَنْ عليها فان**﴾ [1]، أي مَنْ على الأرض. وهذه الفاصلة للتسوية بين الملائكة، وبين الإنس والجن في الافتقار إلى الله تعالى، وإلى المسألة، والإشفاق من خشية الله، وهي قوله:﴿**يسأله مَنْ في السّموات والأرض كلّ يوم هو في شأن**﴾[2].

وإنما كانت الأولى سبعاً، لأن أمّهات النّعم التي خلقها الله سبعاً سبعاً كالسّموات والأرضين، ومعظم الكواكب.

وكانت الثانية سبعاً، لأنها على قسمة أبواب جهنم لما كانت في ذكرها.

وبعد هذه السّبع ثمانية في وصف الجنان وأهلها على قسمة أبوابها.

وثمانية أخرى بعدها للجنّتين اللّتيْن دون الجنّتين الأوليتين، لأنه قال تعالى في مفتتح الثمانية المتقدمة:﴿ **ولِمَنْ خاف مقام رَبّه جنتان**﴾[3]، فلما استكملت هذه الآية ثماني مرّات قال:﴿ **ومِنْ دُونِهما جنّتَان**﴾[4]، فمضَتْ ثمانيةٌ في وصف الجنّتين وأهلها،وثمانية في وَصْف جنتين دونهما للثمانية المتقدمة إليه، فكان الجميع إحدى وثلاثين مرّة» [5].

٢- ومن ذلك في سورة القمر في قوله تعالى:

﴿**ولقد يَسَّرْنا القرآن للذّكر فَهلْ من مُدّكر* كذبت عادٌ فكيْف كان عذابي**

---

(١) الرحمن: ٢٦.

(٢) الرحمن: ٢٩.

(٣) الرحمن: ٤٦.

(٤) الرحمن: ٦٢.

(٥) درّة التنزيل وغرة التأويل: ٤٦٣، ٤٦٤.

ونُذر﴾[1].

قال العلويّ: «وإنما كرّره لما يحصل فيه من إيقاظ النفوس بذكر قصص الأولين، والاتّعاظ بما أصابهم من المَثُلات، وحلّ بهم من أنواع العقوبات، فيكون بمنزلة قرْع العصا لئلا تستولي عليهم الغفلة، ويغلب عليهم الذهول والنسيان»[2].

وقد أثار الإسكافي سؤالاً حول ابتداء قِصّة عاد في سورة «القمر» بقوله تعالى: ﴿**فَكَيْف كان عَذابِي ونُذُر**﴾، وتكريره في آخرها، وقصة عاد انفردت بهذه الظاهرة في هذه السّورة.

قال الإسكافيّ: وقد سُئِل عن ذلك بَعْضُ أهل النظر.

فأجاب بأن الأول ليس هو تَحْقِيقاً لعادٍ، وأن الثاني لها، فلا يكون تكريراً، إذْ جعل كُلّ واحدٍ من الخبرين خَبراً عن غير ما أَخْبر في الآخر.

وهذا الذي ذهب إليه لا وجه له، لأنه قال:

﴿**كذّبت عاد فكيف كان عذابي ونُذُر * إنا أرسلنا عليهم**﴾ فلا يصلح أن تدخل «الفاء» في قوله: فكيف[3] عقب إخباره عن عاد بأنها كذبت ؟ ثم يصرف عن أن تتعلّق به تعلّق الجزاء بالشرط.

هذا و لم يتقدّم في السّورة سوى قصّة نوح وقومه، وقد عقب بقوله: ﴿**ولقد تركناها آية فهل من مدّكر * فكيف كان عذابي ونُذر * ولقد يَسَّرْنا القُرآن لِلذّكْرِ فهل من مدّكر**﴾[4].

وهذا الّذي ذهب إليه مَنْ ذكرنا قوله لا يصح، إلاّ أن يراد كذبت عاد فلم يعتبر ﴿**كَيْف كان عذابي ونُذُر**﴾ ولمن كذّب قبلهم من قوم نوح ويكون ذهاباً عن الظّاهر إلى إضمار لا دلالة عليه».

---

(١) القمر: ١٧، ١٨.

(٢) الطراز ٢/١٧٨.

(٣) في الأصل: «فكان» مكان «كيف»: تحريف لا يدل عليه الأسلوب.

(٤) القمر: ١٥، ١٦، ١٧.

وبعد أن نقد الإسكافي هذا الرّأي بحجج قويّة، وأدلّة متينة أجاب هو عن هذا الإشكال بقوله:

«والجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: أن يقال: إن عاداً اختُصّ ما نزل فيها من كتاب الله بذكر عذابَيْن لها.

قال الله تعالى: ﴿**لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذَابُ الآخرة أَخْزى وهُم لا يُنْصَرُون**﴾(١)، فـ«كيف» الأول لعذاب الدنيا والثاني لعذاب الآخرة، ويكون قوله في الثاني: «كيف كان» يحتمل وجهين:

أحدهما: أن تجري مجرى أصحاب: ﴿**ونادى أصحابُ الأعراف**﴾(٢)هو أن ما حقّ من وعيد الله هو كالكائن الواقع لصحّته، فيخبر عن مستقبله كالإخبار عن ماضيه لا ستوائهما في زوال المزيّة عن وجودها.

والثاني: أن يكون المعنى في الأوّل: «فكيف كان» ما قدمت إليها من الوعيد الذي صحّ شطره، وهو وعيد الدنيا، ودلّ على وقوع ما في الأخرى كما وقع في الأولى.

والجواب الثاني: أن يكون المعنى في الأوّل، فكيف كان وعيد عذابي ونُذُر لما حذّرناهم قبل أن أوقعنا بهم، ويكون الثاني بعد إرسال الرّياح عليهم، وإيقاع العذاب بهم.

والمعنى كيف كان عذابي محقّقاً، ونذيري مصدّقاً، ويسلم من التكرار» (٣).

٣- من سورة «المرسلات»:

قوله تعالى: ﴿**ويلٌ يومئذ للمكذّبين**﴾(٤)، فقد تكرّرت هذه الآية عقب مواقف مختلفة.

---

(١) فصّلت: ١٦.

(٢) الأعراف: ٤٨.

(٣) درة التنزيل، وغرة التأويل: ٤٥٩، ٤٦٠.

(٤) المرسلات: ١٥، وغيرها.

قال العلويّ: وإنما كرّر ذلك، لأنه لما ذكر يوم القيامة وأنه كائن لا محالة، ثم عدّد هذه الأمور كلها، وأنها كالدّلالة عليه وما من واحد منها إلاّ ويُعقبها بقوله:﴿**وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ للمكذّبين**﴾ مبالغة في الإنكار عليهم، وتأكيداً لوقوع السّخط والغضب لأجل تكذيبهم، وحذاراً عن الإتيان بمثل ما أَتَوْا به من إنكار هذا اليوم العظيم».

ويعقب العلويّ على هذا التكرار الذي تعدّد مرات كثيرة بقوله: «وهكذا القول فيما ورد من الآيات المكرّرة، فإنها لم تتكرّر إلاّ لمقصد عظيم في الرّمز إلى ذلك المعنى الذي سيقت من أجله، فَلْيَحُكّ الناظر قَلْبه في إدراك تلك اللّطائف، وليجعلها منه على بال وخاطر، ولا يتساهل في إحرازها، فيلمحها بمؤخر عينه، فإنها مشتملة على أسرار ورموز، ومن أحاط بها فقد أوتي من البلاغة مفاتيح الكنوز» [1].

«ويل»: «مصدر بمعنى هلاك، ورفع على الابتداء للدلالة على ثبات الهلاك، ودوامه للمدعوّ عليه، و «يومئذ» ظرفه أو صفته، فمسوّغ الابتداء به كَونه للدّعاء»[2].

هذا وقد تناول الإسكافيّ هذا التكرار بقوله:

«وللسائل أن يسأل عن هذه الآية: لِمَ كُرّرت عشر مَرات، وتخصيص ما بعد كل منها بما قرن إليها، والفائدة في تقديم ما بعد الأولى على ما بعد الثانية، ثم السؤال في الجميع على هذه الطريقة ؟

والجواب أن يقال: إن هذه السّورة مقصورة على إثبات ما أنكره الكفّار من البعث، والإحياء بعد الموت، والحساب والثّواب، والعقاب، وتخويف المكذّبين به، ليرجعوا عنه ويتمسّكوا بالحقّ دونه.

فأقْسَم في أوّل السّورة بما أقسم﴿ **إنّما تُوعَدون لواقعٌ** ﴾ [3].

في يوم الفصل بين المحسن والمُسيء، والعاصي والمطيع، واحتجّ على المكذبين

---

(١) الطراز ٢/١٧٨، ١٧٩.

(٢) تفسير الألوسيّ ٢٩ /١٧٣.

(٣) المرسلات: ٧.

فيما بين ثلاثة من المتكرّرات بما يحجّهم بعد قوله:﴿**وما أدراك ما يَوْمُ الفَصْل * وَيْلٌ يومئذ للمكذّبين**﴾ [١] أي ويلٌ لمن كذّب بيوم القيامة،وهو اليوم الذي يُفْصل فيه بين المحسن والمسيء بأعظم المثوبة، وأشدّ العقوبة، وبدأ بعد إيجاب الويل في الآخرة لمن كذّب بها بذكر من أهلك من أمم الأنبياء الأوّلين كقوم نوح وعادٍ وثَمُود، ثم أتبعهم الآخرين الذين أهلكوا من بعدهم قوم إبراهيم وقوم لوط، وأصحاب مدين، وآل فرعون وملّته.

ثم توعّد المجرمين من أمّة محمد ﷺ وأنهم يلحقون بأمثالهم إذا استمرّوا في التكذيب على مثالهم، فكان ذلك زجْراً بالغاً بما صحّ عندهم من إخبارهم، كما قال تعالى:﴿**أَلَمْ يَأْتِهِم نبأُ الّذين من قَبْلِهم قَوْمِ نوحٍ وعادٍ وثمودَ**﴾ [٢]، فحذّرهم نكالاً يقع بهم كما يقع بمن عمل مثل أعمالهم، فقال بعد ذلك:﴿**وَيْلٌ يومئذ للمكذبين**﴾ لمن كذب بالآخرة بعد أن احتجّ عليه من هذه الآية بإهلاك الأمة بعد الأمة، وإنهم على إثرهم في الهلاك إن أقاموا على الإشراك.

ثم احتج عليهم في الثانية بقوله:﴿ **ألم نَخْلقكم من ماء مهين**﴾[٣]، أي جعلنا أشرف ما تشاهدون من أقلّ ما تعرفون، وهو النطفة التي أقرّها في الرّحم،ونقلها حالاً بعد حال حتى بلغ حدّ التّمام والكمال، استواء جوارح، ووَصْل مفاصل، وأجرى هذا التقدير من جميع ما يولد من الحيوان، وخلق فيهم مجاري أغذيتهم ومشارب القوة المستفادة من أكلهم، فدل بما نبه عليه من النشأة في الابتداء على النشأة الثانية للانتهاء، فقال: ويل لمن كذّب به بعد لزوم الحجّة له.

ثم احتج عليهم في الثالثة بقوله:﴿**ألم نَجْعل الأرض كفاتاً**﴾[٤]، أي جعلناها تضمّ أَحْياءهم وموتاهم بما تخرج من أقواتها كما قال:﴿**مِنْها خلقناكم وفيها نُعِيدُكم ومنها نُخْرِجُكم تارة أخرى**﴾[٥].

---

(١) المرسلات: ١٤، ١٥.

(٢) التوبة: ٧٠.

(٣) المرسلات: ٢٠.

(٤) المرسلات: ٢٥.

(٥) طه: ٥٥.

هذا مع ما أقام فيها من الجبال الثوابت الرفيعة التي هي أوتاد الأرض، وما أجري فيها للحيوان من الماء العذب.

وفي كل ذلك دليل على أنه قادر عليم، وصانع حكيم، لم يخلق الناس عبثاً، ولم يتركهم سدىً، وهو كما يبدئ يعيد ليحق منه الوعد والوعيد»... وأخذ الإسكافي يستطرد في معاني هذه الآيات التي تعقبها آية الويل، وبيّن ثلاثاً من هذه الآيات مقصورة على التبكيت، لأنهم كذبوا وافتروا وهذه الآيات هي:

١-﴿**انْطَلِقوا إلى ما كنتم به تُكَذّبون**﴾ [(١)].

٢-﴿**هذا يَوْم لا يَنْطِقون**﴾ [(٢)].

٣-﴿**هذا يوم الفصل جمعناكم والأولين**﴾ [(٣)].

إلى أن قال: وبقيت أربعة:

أولها: وصف أهل الجنة...

وبعد الثّاني: خطاب لِمَنْ في عصر الرسول ﷺ، ومبالغة في زجرهم، وأنهم في إيثارهم العاجلة الفانية على الآجلة الباقية من جملة المجرمين الذين قال فيهم عند مفتتح هذه الآية:﴿**كذلك نفعل بالمجرمين**﴾ [(٤)] فرجع عجز الكلام إلى صدره كقوله: ﴿**كلوا وتمتعوا قليلاً إنكم مجرمون**﴾ [(٥)].

ومضى الإسكافيّ في استطراده، فذكر أن بعد الثالث كارهون للركوع، وبعد الرابع: أنهم لم يؤمنوا بالقرآن المـُتضَمّن لوجوب الصّلاة، وبذل غاية الخضوع بالسّجود والركوع.

ثم قال: ومعنى قوله: «اركعوا أي صَلّوا، ثم قال بعد ذلك: «وإنما كان

---

(١) المرسلات: ٢٩.

(٢) المرسلات: ٣٥.

(٣) المرسلات: ٣٨.

(٤) المرسلات: ١٨.

(٥) المرسلات: ٤٦.

قوله: ﴿ويلٌ يَوْمئذٍ للمكذّبين﴾ ردف كلام يدل على ما يجب تصديقه، وترك التكذيب به، وكانت المعاني مختلفة فسلم من التكرار.

وعلى الترتيب الثاني الذي بيّنا يتبيّن ما يختص بالتقديم مما يختص بالتأخير»(١).

وعلى هذا النسق سار الإسكافي في كتابه يبيّن في بعض المواطن أن التكرار له عظيم الفائدة، وفي بعض المواطن يحلل النصوص المتكررة في ظاهرها ليثبت أنه لاتكرار بينها، فلكل آية معناها، وحينما ترد بالآية الكريمة ﴿وَيْلٌ يومئذ للمكذبين﴾ تكوّن بهذا الترادف وحدة متكاملة، وتعبيراً يدل على معنى يلتحم مع الآية المتكرّرة.



(١) درة التنزيل وغرّة التأويل: ٥١٢-٥١٥.

ثانياً: آيات في ظاهرها التكرار وليست مكرّرة في الحقيقة

من هذه الآيات:

١- قوله تعالى: ﴿ويُريد اللهُ أن يُحِقّ الحقَّ بكلماته ويَقْطَع دَابِر الكافِرين * لِيُحِقّ الحقَّ ويُبْطِل الباطِلَ ولو كَرِهَ المُجْرِمون﴾[١].

علّق على هذا التكرار العلويّ بقوله:

«فهذا وإن تكرّر لفظُهُ ومعناه، فلا يخلو عن حال لأجله وقع التّغاير، وذلك من وجهين:

أمّا أوّلاً، فلأن الأوّل واردٌ على جهة الإنشاء، والثاني وارد على جهة الخبر.

وأمّا ثانياً فلأن الأول واردٌ في الإرادة، والثاني وارد في الفعل نفسه.

ولأن الأوّل الغرض به إظهار أمر الّذين قاموا بنُصْرة الرسول ﷺ بقتْل من ناوأهُ، ولهذا قال بعده: ﴿ويَقْطع دابِرَ الكافرين﴾.

والغرض بالثاني التمييز بين ما يدعو الرسول ﷺ إليه من التّوحيد، وإخلاص العبادة لله، وبين أمر الشِّرْك، وعبادة الأصنام، ولهذا قال بعده:﴿ولو كَرِه المُجْرمون﴾.

٢- قوله تعالى:﴿إنّما المُؤْمِنُون الّذِين آمنوا بالله ورسوله﴾[٢].

ثم قال بعد ذلك:﴿إن الّذين يَسْتَأْذِنُونك أولئك الذين يؤمنون بالله وَرَسُوله﴾[٣].

---

(١) الأنفال: ٧، ٨.

(٢) النور: ٦٢.

(٣) الآية نفسها.

قال العلويّ: «ظاهر هذه الآية التكرير، وليس الأمر كذلك فإن الحصْرَ وإن كان شاملاً لهما، لكنه مختلف.

فالآية الأولى إنما وَرَدت في حَصْر الإيمان، وأنه لا إيمان حقيقةً إلاّ الإيمان بالله ورسوله، وماعداهما لا يُعدّ من الإيمان، ولا يكون داخلاً في ماهيّته، وتَعْريضاً بحال مَنْ أنكر التّوحيد والنّبوّة، فإنه غير داخل في هذه الصّفة بحال.

والآية الثانية، فإنما وردت على جهة الحصر في المستأذنين، كأنه قال: صفة الاستئذان مقْصُورة على كُل من آمَن بالله ورسوله، فلا يتأخّر إلاّ بأمْرٍ من جِهتك، ولا يُقْدم، ولا يُحْجِمُ إلاّ عن رأيك لاطمئنان نفسه بالإيمان، ورسوخ قدمه فيه، فهذا هو المستأذِنُ حقيقةً، فأمّا من كان غير مؤمن بالله، ولا مُعَرّجٍ على التصديق بك، فليس من استئذانك في وِرْد ولا صَدْر.

فقد ظهر بما ذكرناه تغايرُ الآيتين بما أبْرزْناه من معناهما» (1).

وبعد هذا البيان والتحليل الرائع في الفرق بين الآيتين اللتين تبدوان متكرّرتين علّق العلويّ على ذلك بقوله:

«فهكذا تَفْعل في كلّ ما ورد عليك من الآي القرآنية، فإن التكرير فيه كثير، ورُبّ كلام يكون الإطناب فيه أبلغ من الإيجاز وتصير البَسَاطة له كالعلَم والطّرّاز»(2).

٣- ومن ذلك قوله تعالى:﴿**لا أعْبُد ما تعبدُون ۞ ولا أَنْتم عابِدُونَ ما أعبدُ ۞ ولا أنا عابد ما عبدتم ۞ ولا أَنْتُم عابِدُون ما أَعْبد**﴾(3).

علّقَ ابن القيّم على هذا التكرار بقوله:

«معناه: لا أعبد في المستقبل ما تعبدون أنتم الآن، ولا أنتم تعبدون في المستقبل ما أنا عابد له، ولا أعبد قطّ آلهتكم حتى أكون عابداً لما تعبدون، ولا أنتم عبدتم قط

---

(1) الطراز ٢/ ١٧٩، ١٨١.

(2) السابق.

(3) الكافرون: ٢ – ٥.

إلهي حتى تكونوا له الآن عابدين»[1].

هذا تعليق ابن القيّم، وهو تعليق يدور حول الشرح والتحليل لهذه الآيات المتكرّرة.

وإذا تجاوزنا ابن القيّم إلى ابن قتيبة نجد أن ابن قتيبة إلى جانب إيمانه بظاهرة التوكيد بالتكرار يميل إلى معرفة أسباب النزول، فإن معرفة هذه الأسباب توضّح الأسرار في تكرار التراكيب القرآنية فيقول: ﴿**قل يا أيها الكافرون**﴾، لأنهم أرادوه على أن يعبد ما يَعْبُدُون، لِيعْبُدوا ما يَعْبد، وأبدؤوا في ذلك وأعادوا، فأراد الله عز وجل حَسْم أطماعهم، وإكذاب ظنونهم، فأبدأ وأعاد في الجواب، وهو معنى قوله: ﴿**وَدّوا لو تُدْهِن فَيدْهِنون**﴾[2] أي تلينُ لهم في دينك، فيلينون في أدْيانهم، وفيه وجه آخر، وهو أنّ القرآن كان ينزل شيئاً بعد شيء وآية بعد آية، حتى لربّما نزل الحرفان والثلاثة.

قال زيد بن ثابت: كنت أكتُب لرسول الله ﷺ: ﴿ **لا يَسْتَوي القَاعِدُون مِنْ المُؤمنين غير أولي الضرر والمُجاهِدُون في سَبيل الله** ﴾[3]، فجاء عبد الله بن أم مكتوم، فقال: يارسول الله: إني أُحِبّ الجهاد في سبيل الله، ولكن بي من الضّرر كما ترى.

قال زيد: فثقلت فخذ رسول الله ﷺ على فخذي حتى خشيت أن ترُضّها، ثم قال: اكتب: ﴿ **لا يَسْتَوي القاعِدُون مِنَ المُؤمنين غَيْرُ أُولي الضّرر والمجاهدون في سبيل الله** ﴾[4] فكأن المشركين قالوا له: أسْلم ببعض آلهتنا حتى نؤمن بإلهك، فأنزل الله: ﴿**لا أَعْبُد ما تَعْبُدون * ولا أَنْتم عابِدون ما أَعْبُد**﴾.

ثم غَبَرُوا مدّة من المُدد، وقالوا: نعبد آلهتنا يَوْماً أو شهراً أو حولاً، ونعبد إلهك يَوْماً أو شَهْراً أَوْ حولاً، فأنزل الله تعالى: ﴿**ولا أنا عابِدٌ ما عَبَدْتُم * ولا أَنْتُم**

(١) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن / ١١٢.

(٢) القلم: ٩.

(٣) النساء: ٩٥.

(٤) الآية نفسها.

عابدُون ما أَعْبُد﴾، على شريطة أن تؤمنوا به في وقت، وتشركوا به في وقت»[1].

ومن خلال تفسير ابن قتيبة نلمس أن هذا التكرار لم يَكُن في زمن واحد أو في موقف واحدٍ، وإنّما كان بسبب النّزول الذي اختلف زمنه فحدث التّكرار.

على أن الإمام المرتضى في أماليه تعرّض للتكرار في هذه السّورة وجرّد قلمه لنقد المارقين الطّاعنين على كتاب الله، واعتمد في ردّه وفي تفسيره لهذا التكرار على أدلة مَرْوِيّة، وعلى الحسّ اللّغوي والبلاغيّ الذي يحمله هذا التكرار فماذا قال:

قال المرتضى في أماليه:

«وقد طعن بعض النّاس على هذا التأويل [يعني به تأويل ابن قتيبة] بأن قال: إنه يقتضي شرطاً وحَذْفاً لا يدلّ عليه ظاهر الكلام وهو شَرْطه في قوله:**﴿ولا أَنْتُم عابدون ما أَعْبُد﴾**.

قال: [أي الطاعن] وإذا كان ما نفاه عن نَفْسه من عبادة ما يعبدون مطلقاً غير مشروط، فكذلك ما عطف عليه».

ولقد دافع المرتضى عن ابن قتيبة راداً هذا الاعتراض الذي قدّمه الطّاعنون، فقال: «وهذا الطّعن غير صحيح لأنه لا يمتنع إثبات شرط بدليل، وإن لم يكن في ظاهر الكلام، ولا يمتنع عطف المشروط على المُطلق بحسب قيام الدّلالة».

ثم أجاب المرتضى عن هذا التساؤل بثلاثة أجوبة، كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن قتيبة.

١- ما حكي عن أبي العباس ثعلب أنه قال: إنما حسن التكرار، لأن تَحْتَ كُلّ لفظة معنًى ليس هو تحت الأخرى.

وتلخيص الكلام: قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون السّاعة، وفي هذه الحال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضاً.

فاختصّ الفعلان منه ومنهم بالحال. وقال من بعد:

---

(١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة / ٢٣٧، ٢٣٨.

ولا أنا عابدٌ ما عبدتم في المستقبل، ولا أنتم عابدون ما أعبد، فيما تستقبلون، فاختلفت المعاني، وحسن التّكرار لاختلافها.

ويجب أن تكون السّورة على هذا مختصّة بمَنْ المعلوم أنه لا يؤمن، وقد ذكر مقاتل وغيره أنها نزلت في أبي جهل والمستهزئين، ولم يؤمن من الذين نزلت فيهم أحد.

والمستهزؤون هم: العاص بن وائل، والوليد بن المغيرة، والأسود بن المطّلب، والأسود بن عبد يغوث، وعديّ بن قيس.

٢- والجواب الثاني: وهو جواب الفرّاء: أن يكون التكرار للتأكيد كقول المجيب مؤكّداً: بلى بلى، والممتنع مؤكداً: لا، لا، ومثله قوله تعالى:﴿**كلاّ سوف تعلمون * ثمّ كلاّ سوف تَعْلمون**﴾ (١).

٣- والجواب الثالث: ـ وهو أغربها ـ أعني لا أعبد الأصنام التي تعْبدونها، ولا أنتم عابدون ما أعبدُ، أي أنتم غير عابدين الله الذي أنا عابده، إذْ أشركتم به، واتخذتُم الأصنام وغيرها معبودة من دونه أو معه، وإنّما يكون عابداً له من أخلص له العبادة دون غيره، وأَفْرده بها.

وقوله:﴿**ولا أنا عابد ما عبدتم**﴾ أي لست أعْبد عِبَادَتكم. و«ما» في قوله:﴿**ماعَبَدْتم**﴾ في موضع المصدر»(٢).

على أن الإسكافيّ حينما تناول التكرار في هذه السّورة اكتفى في «درة التنزيل» بوجه واحد من وجوهها الكثيرة التي سردها في كتابه «جامع التفاسير».

أما الوجه الواحد الذي ذكره في الدرّة، فقد بيّن فيه أنه لا يوجد تكرار في هذه السورة، فإذا حُلّلَتْ فكرياً ينتفي فيها التكرار.

قال: إن سأل سائل عن التكرار في هذه السورة ؟

فالجواب: أن يقال: إنّا قد أجبنا في «جامع التفاسير» عن ذلك بأجوبة كثيرة،

---

(١) التكاثر: ٣،٤.

(٢) أمالي المرتضى ١/١٢٠ - ١٢٢.

فنذكر منها واحداً في هذا الموضع، وهو أنْ يقال: معناه: لا أعبد الأصنام لعلمي بفساد ذلك ولا أنتم تعبدون الله لجهلكم ما يوجب عليكم، ولا أعبد آلهتكم لتعبدوا الله مناوبةً بيننا، ولا أنتم تَعْبدون الله من أجل أن يكون سبقت منّي عبادة آلهتكم.

وذلك أنّ المشركين قالوا له ﷺ: اعبد سنة ما نَعْبد، ونعبد سنة ما تَعْبُد، ونشترك نحن وأنت في أمرنا كُلّه.

فقال في الأول: لا يكون منّي عبادة الأصنام لعلمي ببطلانها، ولا تكون منكم عبادة الله لجهلكم بأنه وحده هو الذي يَحَقُّ له العبادة.

وقال في الثاني ما نفى العبادة التي دَعَوْا إليها مناوبةً منهم فلم يقع تكرارٌ على هذا الوجه، ولا على الوجه الآخر»[1].

وهكذا احتدمت الآراء حول تكرير هذه الآيات، فمنهم من أنكر التّكرار ومنهم من أثبته، ومن أنكر كان يهدف إلى أن القرآن الكريم، وإن تكرّرَتْ ألفاظه، فتحت كل لفظ معنًى، ووراء كل كلمة سرّ بلاغيّ، ومن لم ينكر جعل التكرار ما هو إلاّ بسط للقول، وتأكيد للمعنى، وتوثيق للهدف الذي سيق التكرار من أجله.

ولا أدل على ذلك من قول ابن الأثير في تعليقه على قوله تعالى:**﴿وإنْ تَعْجَبْ فَعَجبٌ قَوْلُهم أئذا كُنّا تُراباً أئنا لَفِي خَلْقٍ جَدِيد أولئك الّذين كفروا بربّهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النّار هم فيها خالدون﴾**[2].

قال ابن الأثير: «فتكرير لفظة «أولئك» لمكان شدة النكير وإغلاظ العقاب بسبب إنكارهم البعث، وأمثال هذا في القرآن كثير» [3]. ويسرد لنا ابن الأثير عدة أمثلة من هذا التكرير في اللفظ والمعنى، وعند النظرة الفاحصة، والفهم العميق نجد أن ما كرّر من القرآن الكريم وإن كان المعنى واحداً له غرض مختلف، وهدف مّميز، ودلالة معيّنة.

(١) درة التنزيل / ٥٣٦.

(٢) الرعد: ٥.

(٣) المثل السائر ٣/١١، ١٢ - مكتبة نهضة مصر بالقاهرة.

فمن هذه الأمثلة:

١- قوله تعالى: ﴿**قُلْ إنّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ مُخْلِصاً له الدِّين * وأُمِـرْتُ لأَن أَكُون أوَّلَ المُسْلمِين * قُلْ إنّي أَخافُ إنْ عَصَيْتُ رَبّي عذابَ يَوْمٍ عَظِيـم* قُـلْ اللهَ أَعْبدُ مُخْلِصاً له ديني * فاعْبدُوا مَا شئْتُم مِنْ دونه** ﴾[1].

فكرّر قوله تعالى: ﴿**قل إني أمرت أنْ أَعْبُد اللهَ مُخْلِصاً له الدين**﴾ وقولـه﴿**قـل اللهَ أَعْبُد مُخْلِصاً له ديني**﴾. والمراد به غرضان مختلفان وذلك أن الأوّل: إخبـار بأنـه مأمور من جهة الله بالعبادة له والإخلاص في دينه.

والثاني: إخبار بأنه يَخُصُّ اللهَ وحده دون غيره بعبادته، مخلصاً له دينه.

ولدلالته على ذلك قدّم المعبود على فِعْل العبادة في الثاني وأخّـره في الأوّل، لأن الكلام أوّلاً واقع في الفعل نفسه وإيجاده، وثانياً فيمن يفعل الفعل مـن أجلـه ولذلـك رتّب عليه: ﴿**فاعبدوا ما شئتم من دونه**﴾[2].

٢- ومن هذه الأمثلة: قوله تعالى:

﴿**إنّما المُؤْمِنُون الّذين آمنوا بالله ورَسُوله وإذا كانوا معـه علـى أَمْرٍ جـامعٍ لم يَذْهَبُوا حتـى يَسْـتَأْذِنُوه إنّ الّذيـن يَسْـتَأْذِنُونك أُولئِـك الّذيـن يُؤْمنـون بـالله وَرسُولِه**﴾[3].

وظاهر الأوّل والثـاني أنّهمـا سواء في المعنـى، وليـس كذلـك، لأنّ الثـاني فيـه تخصيص غير موجود في الأول، ألا ترى أنا إذا قلنا: «زيدٌ الأفضـل» وقلنـا «الأفضـل زيد» كان في الثاني تخصيصٌ له بالفضل، وهذا التخصيص لا يوجد في القـول الأول الذي هو «زيد الأفضل»، ويجوز أن تبدّل صفة الفضل فيه بغيرها أو بضدّها، فيقـال: «زيد الأجمل» أو «زيد الأنقص».

وإذا قلنا: «الأفضل زيد» وجب تخصيصه بالنّفس و لم يكن تغيير عنه.

---

(١) الزمر: ١١- ١٢- ١٣- ١٤- ١٥.

(٢) المثل السائر ٣/ ٥، ٦.

(٣) النور: ٦٢.

وكذلك يجري الحُكم في هذه الآيات، فإن الله تعالى قال: ﴿إنّما المؤمنون الذين آمَنُوا بالله ورسوله﴾ ثم قال: ﴿لَمْ يَذْهبوا حتّى يَسْتأْذِنُوه﴾، فوصفهم بالامتناع عن الذّهاب إلاّ بإذنه، وهذه صفة يجوز أن تبدل بغيرها من الصّفات، كما قال تعالى في موضع آخر: ﴿إنّما المُؤْمنون الّذين آمنوا بالله ورسوله ثمّ لم يَرْتابوا﴾[1]، فجاء بصفة غير تلك الصّفة.

ولـمّا قال: ﴿إنّ الّذين يَسْتَأْذِنُونك أُولَئِك الّذين يُؤْمنون بالله ورسوله﴾ وجب تخصيصُهم بذلك الوصف دون غيره.

وهذا موضع حسنٌ في تكرير المعنى»[2].

٣- ومن هذه الأمثلة قوله تعالى:

﴿كذّبت قَوْم نُوحٍ المرسلين * إذْ قال لهم أخوهم نوحٌ ألا تتّقون * إني لكم رَسولٌ أمِينٌ، فاتّقوا الله وأطيعون * وما أسْألُكُم عليه من أَجْرٍ إنْ أَجْرِي إلاّ على رَبِّ العالمين * فاتقوا الله وأطيعون﴾[3].

فكرّر قوله: ﴿فاتّقوا الله وأطيعون﴾ ليؤكّده عندهم، ويقرره في نفوسهم مع تعليق كُلّ واحد منهما بعلّة، فجعَل عِلّة الأوّل كونه أميناً فيما بينهم، وجعل علة الثاني حَسْم طمَعه فيهم وخلوه من الأغراض فيما يدعوهم إليه»[4].

٤- ومن هذا التكرير قوله تعالى:

﴿كذّبت قَبْلَهُم قَوْمُ نُوحٍ وعادٌ وفِرْعونُ ذو الأَوْتاد * وثمودُ وقَوْمُ لُوطٍ وأصحاب الأيكة أولئك الأَحْزابُ * إنْ كُلٌّ إلاّ كذّب الرُسُلَ فَحقّ عِقاب﴾[5].

---

(١) الحجرات: ١٥.

(٢) المثل السائر ٣ / ٦، ٧.

(٣) الشعراء: ١٠٥ - ١١٠.

(٤) المثل السائر ٣ /٨.

(٥) صٓ: ١٢ - ١٤.

قال ابن الأثير: «وإنّما كرّر تكذيبهم ها هنا، لأنه لم يأت على أسلوب واحد، بل تنوَّع فيه بِضُروبٍ من الصّنْعة.

فذكره أوّلاً في الجملة الخبرية على وجه الإبهام.

ثم جاء بالجملة الاستثنائية، فأوضحه بأن كلّ واحدٍ من الأحزاب كذّب جميع الرسل، لأنهم إذا كذبوا واحداً منهم فقد كذّبوا جميعهم.

وفي تكرير التّكذيب، وإيضاحه بعد إبهامه، والتّنوّع في تكريره بالجملة الخبريّة أوّلاً، وبالاستثنائيّة ثانياً.

وما في الاستثناء من الوضْع على وَجْه التّوكيد والتّخصيص المبالغة المسجّلة عليهم باستحقاق أشدّ العذاب وأبْلَغه»[1].

٥- وممّا يجري هذا المجرى قوله تعالى: **﴿بسم الله الرحمن الرحيم * الحمدُ لله ربّ العالمين * الرّحمن الرّحيم * مالكِ يَوْم الدّين﴾** [2].

يقول ابن الأثير: فكرّر «الرّحمن الرحيم» مرّتين.

والفائدة في ذلك: أن الأوّل يتعلّق بأمر الدّنيا، والثاني بأمر الآخرة، فما يتعلّق بأمر الدنيا يرجع إلى خَلْق العالمين في كونه خَلَق كُلاً منهم على أكمل صفة،وأعطاه جميع ما يحتاج إليه حتى البقّة والذُّباب، وقد يرجع إلى غير الخَلْق كإدرار الأرزاق وغيرها.

وأما ما يتعلّق بأمر الآخرة فهو إشارة إلى الرّحمة الثانية في يوم القيامة، ذلك هو يوم الدين» [3]، ويعلن ابن الأثير رأيه في وضوح بالنسبة لقضية التكرار اللفظي والمعنويّ، فيقول: «وبالجملة، فاعْلم أنّه ليس في القرآن مكرّر، لا فائدة في تكريره، فإن رأيت شيئاً منه تكرّر من حيث الظاهر،فأَنْعِم نظرك فيه فانظر إلى سوابقه، ولواحقه، لتنكشف لك الفائدة منه»[4].

---

(١) المثل السائر ٣ / ٩.

(٢) الفاتحة: ١-٣.

(٣) المثل السائر٣ / ٧، ٨.

(٤) السابق.

ومن المفكرين الأدباء في عصرنا الحديث الذين تناولوا ظاهرة التّكرار في القرآن الكريم أديب العربيّة، ومفكّرها الناضج مصطفى صادق الرافعيّ، فقد قال في شأن هذا التكرير ما نصّه:

«وقد خفي هذا المعنى [معنى التكرار] على بعض الملاحدة، وأشباههم وممّن لا نفاذ لهم في أسرار العربيّة، ومقاصد الخطاب، والتأتّي بالسياسة البيانيّة إلى هذه المقاصد، فزعموا به المزاعم السخيفة، وأحالوه إلى النقص والوهن.

وقالوا: إن هذا التكرار ضعف وضيق من قوة وسعة، وهو - أخزاهم الله - كان أرْوع، وأبْلَغ، وأسرى عن الفُصَحاء من أهل اللّغة، والمُتَصرِّفين فيها، ولو أعجزهم أن يجيؤوا بمثله ما أعجزهم أن يعيبوه لو كان عيباً ؟.

وفي بعض ذلك التكرار معنى آخر فطن إليه بعض علمائنا، ولم يُكْشف لهم عن سرّه.

وأوّل من نبّه عليه الجاحظ في كتابه «الحيوان» إذ قال: «ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مَخْرج الإشارة والوحي والحذف.

وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام» أي كأن ذلك مبالغةٌ في إفهامهم، وتوسّع في تصوير المعاني لهم وتلوينها بالألفاظ إيجازاً في موضع وإطناباً في موضع، إذ كانوا قوماً لا سليقة لهم كالعرب، وليسوا في حكمهم من البيان....

فلهذا ونحوه كان لأبُدّ في خطابهم من التكرار والبسط والشرح بخلاف العرب، فإن الخطاب يقع إليهم على سنن كلامهم من الحذف والقصد إلى الحجّة، والاكتفاء باللمحة الدالة وبالإشارة الموحى بها وبالكلمات المتوسّمة، وما يجري هذا المجرى»[1].

---

(١) إعجاز القرآن للرافعي / ١٩٤، ١٩٥.

ثالثاً: تكرار القصة الواحدة أو الخبر الواحد في مواضع مختلفة من القرآن

هناك لون آخر لم يذكر في كتب البلاغة أو اللّغة في باب الترادف، وعند التحليل نجد أن هذا اللّون قريب من الترادف،وفي الوقت نفسه يحمل معنى التأكيد.

حقيقة، إن هذا التكرار لم يكن في موضع واحدٍ كالتكرار الذي ذكرنا نماذج منه سابقاً، بل كان في مواضع مختلفة من القرآن الكريم وفي سُوَر متعدّدة، قد يتباعد بعضها عن بعض.

وهذا التكرار موضع تساؤل: خلاصته: لِمَ كَرّر القرآن الكريم الخبر الواحد أو القصة الواحدة في مواضع مختلفة بالألفاظ نفسها مع اختلاف في بعض الكلمات ؟.

يبدو أن هذه الظاهرة في القرآن الكريم لفتت نظر الخطيب الإسكافيّ فأوقف عليها كتابه: «دُرّة التنزيل وغُرّة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز».

وقد كشف في كتابة أسرار هذا التكرار، وبيان البلاغة فيه وأنه سيق في مقامات مختلفة ليؤكد العبرة من هذه القصص ويوثق الحكمة من هذه الأخبار.

وهذه نماذج من هذه الحكايات أو القصص أو الأخبار:

١- في سورة الأعراف ورد قوله تعالى:

﴿أُبَلِّغكُم رِسالاتِ ربّي وأنْصَحُ لكم وأعْلَم من الله مالا تَعْلمون﴾ (١).

وفي السّورة نفسها في موضع آخر: **﴿أُبَلِّغكُم رِسالاتِ ربّي وأنا لكم ناصِحٌ أمين﴾**(٢).

والناظر إلى هاتين الآيتين يجد أن الآية الأولى وردت في قصة نوح والآية الثانية

(١) الأعراف: ٦٢.

(٢) الأعراف: ٦٨.

وردت في قصّة هود، وكلتاهما في سورة واحدة هي سورة الأعراف.

بدأ الإسكافيّ التّعليق على هاتين الآيتين بهذا التساؤل: «للسائل أن يسأل عن الفرق بين قوله: «وأنصح لكم» وبين قوله:«وأنا لكم ناصِحٌ أمين».

وما الذي اقتضى الاسم في الآخر، والفعل في الأوّل وهل كان يصحّ أحدهما مكان صاحبه ؟

وقد أجاب الإسكافيّ عن هذا التساؤل بـ«أنّ قول نوح عليه السّلام جواب مَن ضلّل، لأنه قيل له:﴿**إنا لنراك في ضلال مبين**﴾[1]، وهود عليه السّلام قيل له:﴿**إنا لنَراك في سَفاهة**﴾[2].

والضلال من صفات الفعل، تقول: ضلّ فهو ضالّ.

والسّفاهة من صفات النفس، وهي ضد الحِلْم، وهو معنى ثابت يُولّد الخفّة والعجلة المذمومتين، والحلم معنى ثابت يولّد الأناة المحمودة، فكان جوابُ مَن عيب بفعْل مذموم نفيه بِفِعْل محمود، لا بل بأفعال تنفي ما ادّعوه عليه، وهي أن قال: لَسْتُ ضالاً، ولكني رسول من ربّ العالمين، أؤدي إليكم ما تحمّلت من أوامره، وأدعوكم بإخلاص إلى صلاح أمركم، وأعلم من سوء عاقبة ما أنتم عليه ما لاتعلمون،فنفى الضلال بهذه الأفعال.

وهود عليه السّلام لما رُمِيَ بالسّفاهة، وهي من الخصال المذمومة البطيئة وليست من الأفعال التي ينتقل الإنسان عنها إلى أضدادها في الزمن القصير مراراً كثيرة، فكان نفيها بصفات ثابتة تُبْطلُها أولى...

فقوله: ناصحٌ، أي أنا ثابت لكم على النُصح صفة في النّفس لا تنتقل لكم عن النّصح إلى الغشّ، ولا تتبدّل خيانة بالأمانة.

وكان جواب كُلّ من الكلامين ما لاق به واقتضاه»[3].

---

(١) الأعراف: ٦٠.

(٢) الأعراف: ٦٦ .

(٣) درّة التنزيل وغرّة التأويل: ١٥٢، ١٥٣.

٢- قوله تعالى في سورة الأعراف:

﴿فكذّبُوه فأنْجَيْناه والّذين معه في الفُلْك وأَغْرقنا الّذيـن كذّبـوا بآياتنـا إنّهُـم كانوا قوماً عَمِين﴾[١].

وقوله تعالى في سورة يونس:

﴿فكذّبوه فَنجَّيناه ومَنْ مَعه في الفُلْك وجَعَلْناهم خَلائِفَ وأَغْرَقْنا الّذِينَ كذّبوا بآياتنا فانْظُر كيف كان عاقِبةُ المُنْذَرِين﴾ [٢].

فهاتان آيتان سيقتا حول قصّة واحدة، وهي قصة نوح عليه السّلام مع قومه، ذكرت هذه القصة في سورة الأعراف، وكرّر ذكرها في سورة يونس.

والسؤال الذي يسأل هنا هو أن يقال:

لم اختُصَّت الآية الأولى بقوله: **﴿أنجيناهُ والّذين معه﴾**، والثانية بقوله: **﴿فنجيناه ومَنْ مَعه في الفُلْكِ﴾** وزاد فيها: **﴿وجَعَلْناهم خلائف﴾**؟

أجاب عن ذلك الإسكافيّ بعد أن قدّم التساؤل السابق بقوله: الجواب أن يقال: السّورتان مكيّتان جميعاً...

وقوله: **﴿أنجيناه﴾** أصل في هذا الباب، لأن أَفْعَلْت في باب النّقل أصل لـ«فَعَلْت» وهو أكثر.

تقول: نجا وأنجيته، كما تقول: ذَهب وأَذْهَبْتُه، ودَخل وأدْخلْتُه وخرجَ وأخْرَجْتُه، فأمّا فعلته فمن القلّة بحيث يمكن عدّه نحو فزع وفزّعته، وخاف وخوّفته.

وقد يجاء معه بالهمزة فيقال: أفزعْتُه وأَخَفْتُه.

ولا يجاء مع تشديد العين بالهمزة، لا تقول: ذهّبته ولا دخّلته في: أَذْهَبْته وأَدْخَلْتهُ، فالآية الأولى جاءت على الأصل الأكثر، ولهذا أكثر ما جاء في القرآن جاء على «أنْجينا» كقوله: **﴿فأَنْجَيْناهُ والّذين معه بِرَحْمَةٍ منّا﴾**[٣]، وكقوله: **﴿وأَنْجَينا موسى**

---

(١) الأعراف: ٦٤.

(٢) يونس: ٧٣.

(٣) الأعراف: ٧٢.

ومَنْ مَعه أَجْمعين﴾[1]، وقوله:﴿فأنجاه الله من النّار﴾[2].

وليست الجيم المزيدة في «نجّيناه» للكثرة، وإنّما هي المعاقبة للهمزة بدليل قوله في ذي النون:﴿فاسْتَجَبْنا له ونجّيناه من الغَمّ﴾[3] ولا كثرة هناك.

وأمّا قوله:﴿والّذين مَعَهُ في الفُلْك﴾ فهو الأصل ومَنْ تجيء بمعناها وتكونان مُشْتَركتينْ في معان، «والذين» خالصة للخبر مخصوصة بالصّلة، فاستعمل الأصل في اللفظتين «أنجينا» و «الذين» ولّما كرّر هذا الذّكر كان العدول إلى اللّفظين الآخرين اللّذين هما بمعناهما، وهما: «نجّينا» و «مَنْ» أشبه بطريقة الفصحاء وعادة البلغاء.

فأمّا قوله:﴿وجَعَلْناهم خلائف﴾ في الآية الثانية فإنه زيادة في الخبر عن الخوالف الّذين نَجَوْا من الغَرق، فصاروا خُلَفاء للهالكين.

فإن قال: فالإغراق [4] قبْل أن جُعلوا خلائف فكيف قدّم عليه ؟

قيل: يجوز أن يكون معنى:﴿وجعلناهم خلائف﴾ إنّما قدّم لأنه من صفة:﴿أنجيناهم﴾ فلما أخبر عنهم بذلك ضمّ إليه الخبر الثاني.

ويجوز أن يكون معنى:﴿وجعلناهم خلائف﴾ أي حكمنا لهم بذلك، ثم كان الإغراق بعدهُ على أن الواو لا ترتيب فيها، ولا يمتنع أن يكون المذكور بعدها مقدّماً على ماقبْلها» [5].

٣- ومن الآيات المكرّرة في موضعين من سورتين متباعدتين:

قوله تعالى في سورة «المؤمن»:﴿إنّ الله لَذو فَضْلٍ على النّاسِ ولكنّ أكثر النّاس لا يَشْكُرون﴾[6].

---

(١) الشعراء: ٦٥.

(٢) العنكبوت: ٢٤.

(٣) الأنبياء: ٨٨.

(٤) أي قوله تعالى:﴿وجعلناهم خلائف وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا﴾ من الآية نفسها.

(٥) درّة التنزيل وغرّة التأويل: ١٥٣ - ١٥٥.

(٦) المؤمن: ٦١.

وقوله تعالى في سورة «يونس»: ﴿إن الله لذو فَضْل على النّاسِ ولكـن أكـثرهم لا يَشْكُرون، وما تكون في شأن﴾[1].

قال الإسكافيّ: للسائل أن يسأل فيقول: كيف أظهر «الناس» في موضع الإضْمار في سورة «المؤمن»، وقد أضْمَر في موضع الإظهار في سورة «يونس»؟

وهل كان جائزاً وقوع هذا موقع ذاك ؟

ويجيب الإسكافيّ عن هذا التساؤل إجابة مقنعة تدل على حس لغوي بلاغيّ عظيم فيقول:

«والجواب أن يقال: إنّ كل موضع يحتمل الإضمار لِقُرْب الذكر، ويحتمل الإظهار لتعظيم الأمر، وذِكْرُ أخصّ الأسماء المقصود بالتقريع والتفنيد، فإنه يحمل على ما يلائم الآيات المتقدمة له، ليكون قد جمع إلى صحّة المعنى واللفظ مشاكلة ما قبله من الآيِ.

فأما قوله في سورة «المؤمن»: ﴿ولكنّ أكْثَر النّاسِ لا يشكرون﴾ بعد قوله: ﴿إن الله لذو فضلٍ على الناس﴾، ولو قال: ولكن أكثرهم لا يشكرون، لقرب الذكر لكان من الجائز الحسن، فإنه محمول على الآيات التي قبله، وهي قوله: ﴿لَخَلْق السَّموات والأَرْضِ أكبرُ من خَلْق النّاس ولكن أكثر النّاس لا يَعْلمون﴾[2]، وقال بعده: ﴿إنّ السّاعة لآتيةٌ لا رَيْب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾[3]، ثم جاء ﴿إنّ الله لذو فضل على الناس ولكِنّ أكثر النّاس لا يشكرون﴾[4]. فأظهر ذكر الناس كما أظهر في الآيتين قبلها للمشاكلة والملاءمة.

وليس كذلك الأمر، في سورة «يونس» عليه السلام، لأن الكلام هناك بني على الإضمار في الآية المتقدمة.

(١) يونس: ٦٠، ٦١.

(٢) المؤمن: ٥٧.

(٣) المؤمن: ٥٩.

(٤) البقرة: ٢١٣.

ألا ترى أنه قال تعالى مُخْبِراً عمّن يَدْخل من الظالمين النّار: ﴿ثُمّ قِيل للّذين ظلموا ذوقوا عذَاب الخُلْد هَل تُجْزَوْن إلاّ بما كُنْتُم تكْسِبُون﴾[1]، فانقضى هذا الكلام، واسْتُؤْنِف خبر عن القوْم الّذين بعث الله رسوله ﷺ إليهم وقال: ﴿ويَسْتَنْبِئُوْنَكَ أحَقٌّ هو قُلْ إي وربّي إنّه لحقٌّ وما أنْتم بمُعْجزين﴾[2]، فأضمر ذكره في قوله: ﴿ويَسْتَنْبِئُوْنَكَ أحَقٌّ﴾ ثم قال بعده: ﴿ألا إنّ وَعْد الله حقّ ولكن أكْثرَهُم لا يَعْلمون﴾[3]، فأضمر ما أضاف إليه «أكثر» ثم انتهى إلى قوله بعده: ﴿إنّ الله لذو فضل على النّاس، ولكن أكْثرَهُم لا يَشْكُرون﴾.

فاقتضى ما بنى عليه الكلام في هذه الآي أن يكون ما بعد الشرط بلفظ الإضمار كما كان ما تقدّمه.

فاختلاف الموضعين في الإظهار والإضمار لما ذكرنا»[4].

ونكتفي بما قدّمنا من دراسة ونماذج للتكرار في القرآن الكريم، ذلك التكرار القائم على التّوكيد، لنقوم بجولة أخرى حول ظاهرة العطف والترادف في القرآن الكريم.



(١) يونس: ٥٢.

(٢) يونس: ٥٣.

(٣) يونس: ٥٥.

(٤) درّة التنزيل وغرّة التأويل: ٤١٢، ٤١٣.

الفصل السادس
الترادف والعطف

الترادف والعطف

١- معنى العطف في اللغة:

مادة: «عطف» في اللغة تحمل معاني متعدّدة، فمن معانيها:

أ - الشّفقة: يقال: عطفْتُ عليه عُطوفاً، وفلان أهل أن يُعْطَف عليه ويُتَعَطّف، وخير الناس العطّاف عليهم: العطوف على صغيرهم وكبيرهم»[١].

ب - الانصراف: يقال: عطف يعطف عَطْفاً: انصرف.

ج - الحَنْي والمَيْل: يقال: عطف الشيء يَعْطِفُه عَطْفاً وعُطوفاً فانعطف أي حناه وأماله.

د - الجانب: يقال: عِطْفا كلّ شيء: جانباه، ومنه قوله تعالى:﴿**ثاني عِطْفه لِيُضِل عن سَبِيل الله**﴾[٢].

قال الأزهريّ: «جاء في تفسيره: أن معناه لاوياً عنقه،وهذا يوصف به المتكبر.

هـ - المَنْكِب: قال الأزهري: مَنْكِبُ الرّجل: عِطْفه، وإبطُه: عِطْفه[٣].

٢- معنى العطف في المصطلح النحويّ:

يوضّح أبو الحسن الجُرجانيّ معنى هذا المصطلح بقوله:

«العطف تابع يدلّ على معنًى مقصود بالنّسبة مع متبوعه، يتوسط بينه وبين متبوعه أحد الحروف العشرة مثل: قام زيد وعمرو، فعمرو تابع مقصُود بنسبة القيام إليه مع زيد»[٤].

ويبدو أنّ هذا المصطلح وضع في مرحلة متأخرة بعد سيبويه؛ لأن سيبويه تناول في كتابه معنى العطف دون أن يسميه بهذا الاسم أو يطلق عليه هذا المصطلح، مع أن مسائل العطف تعدّدت في كتابه وتنوّعت.

---

(١) أساس البلاغة: «عطف».

(٢) الحجّ : ٩.

(٣) انظر اللسان: عطف.

(٤) التعريفات / ٨١.

والناظر إلى مواضع العطف في كتاب سيبويه يرى أن سيبويه، أطلق على العطف مصطلح المشاركة، أي مشاركة الثّاني للأول أو الأول للثاني؛ فهو يقول في باب من أبواب كتابه:

«هذا باب ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار فجريا عليه كما أشرك بينهما في النعت فجريا على المنعوت».

ويعطي سيبويه أمثلة تطبيقية على هذه المشاركة فيقول:

«وذلك قولك: مررت برجل وحمار قبل. فالواو أشركت بينهما في الباء، فَجريا عليه، ولم تَجْعَلْ للرّجل منزلة بتقديمك إيّاه يكون بها أوْلى من الحمار، كأنك قلت: مررت بهما».

فالنّفي في هذا أن تقول: ما مررت برجلٍ وحمارٍ، أي ما مررت بهما، وليس في هذا دليلٌ على أنه بدأ بشيء قبل شيء، ولا بشيء مع شيء لأنه يجوز أن تقول: مررت بزيد وعمرو، والمبدوء به في المرور عمرو ويجوز أن يكون زيداً، ويجوز أن يكون المرور وقع عليهما في حالة واحدة».

ثم تناول سيبويه بعد أن بيّن معنى المشاركة في الواو معنى المشاركة في الفاء، فقال:

«ومن ذلك: قولك: مررت بزيد فعمرو، ومررت برجل فامرأةٍ فالفاء أشركت بينهما في المرور، وجعلت الأول مبدوءاً به».

وحينما تناول حرف «ثم» قال عنه:

«ومن ذلك: مررت برجلٍ ثم امرأة، فالمرور هنا مروران، وجعلت«ثمّ» الأوّل مبدوءاً به، وأشركت بينهما في الجرّ».

وأما «أو» فقال عنها سيبويه:

«ومن ذلك قولك: مررت برجلٍ أو امرأةٍ، فأَو أشركت بينهما في الجرّ، وأثبتت المرور لأحدهما دون الآخر، وسوّت بينهما في الدعوى»[1]. فهذه النّصوص تثبت

---

(١) سيبويه ١ / ٤٢٧ وما بعدها «هارون».

في وضوح أنّ سيبويه تناول في دراسته باب العطف، بالتفصيل والتحليل، ولكن تحت مصطلح المشاركة، وليس مصطلح العطف.

على أن مصطلح العطف هو من مصطلحات البصريين وحدهم، لأن الكوفيين يطلقون عليه مصطلح: النّسق.

وقد عرض ابن يعيش في شرح المفصّل، قضية هذا المصطلح بين البصريين والكوفيين، وسبب تسميته عطفاً عند البصريين، ونَسقاً عند الكوفيين، فقال:

«يقال: حروف العطف، وحروف النّسق، فالعطف من عبارات البصريين وهو مصدر عطفت الشيء على الشيء إذا أملته إليه، يقال: عطف فلان على فلان، وعطفت زمام النّاقة إلى كذا، وعطف الفارس عنانه: أي ثناه وأماله.

وسمّي هذا القبيل عطفاً، لأن الثاني مُثنّى إلى الأول، ومحمول عليه في إعرابه.

والنّسق من عبارات الكوفيين، وهو من قولهم: ثَغْرٌ نسق، إذا كانت أسنانه مستوية، وكلام نَسَق إذا كان على نظام واحد.

فلما شارك الثاني الأوّل، وساواه في إعرابه، سمّي نَسَقاً».

ويثير ابن يعيش إشكالاً فنيّاً حيث ذكر أن العطف من التوابع وأن الثاني يشارك الأول في الإعراب، وهذا يؤدي إلى إشكال فحواه: أنه بمقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه «يلزم من هذا أن تُسَمّى سائر التوابع عطفاً لمشاركتها الأول في الإعراب » وقد أجاب ابن يعيش على هذا الإشكال بقوله:

«قيل لعمري: لقد كان يلزم ذلك إلاّ أنّهم خصّوا هذا الباب بهذا الاسم للفرق، كما قالوا: خابئة، لأنه يخبأ فيها، ولم يُقَلْ ذلك لغيرها ممّا يُخْبأ فيه، وكما قيل لإناء الزجاج: قارورة، لأن الشيء يقرّ فيها، ولا يقال لكل ما استقر فيه شيء قارورة»[1].

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٨ / ٨٨.

٣- قواعد العطف:

«الزّركشي» في «برهانه» استنبط من القرآن الكريم مسائل من العطف أطلق عليها قواعد.

وتجمل هذه القواعد فيما يلي:

أ - القاعدة الأولى: عطف المفرد على مثله، وعطف الجمل:

«فأمّا عطف المفرد ففائدته تحصيل مشاركة الثاني للأول في الإعراب، ليعلم أنه مثل الأول في فاعليّته أو مفعوليّته، ليتصل الكلام بعضُه ببعضٍ أو حكْم خاصّ دون غيره، كما في قوله تعالى:﴿ **فامْسَحوا بِرُؤوسِكُم وأَرْجلكُم إلى الكعبين** ﴾[1]، فمن قرأ بالنّصب عطفاً على «الوجوه» كانت الأرجل مغسولة، ومن قرأ بالجرّ عَطفاً على الرؤوس كانت مَمْسوحة».

وأما عطف الجملة على الجملة فلا بد أن يكون هناك «تناسب بين الجُمل لتظهر الفائدة حتى إنّهم منعوا عطف الإنشاء على الخبر وعكسه .

ولهذا منع النّاس العطف بالواو في: بسم الله الرّحمن الرّحيم، وصلى الله على محمد»، لأن الأولى خبريّة، والثانية طلبيَّة...

وخالفهم كثير من النحويين بدليل قوله تعالى:﴿ **وأن أقِمْ وَجْهك للدّين حَنِيفاً ولا تكوننّ من المُشْرِكين** ﴾[2].

ب- القاعدة الثانية:

ينقسم باعتبار عطف الاسم على مثله، والفعل على الفعل إلى أقسام:

١- عطف الاسم على الاسم بشرط أن يصح أن يسند أحدهما إلى ما أسند إليه الآخر، ولهذا منع أن يكون: ﴿ **وزَوْجُك** ﴾ في: ﴿ **اسْكُن أنت وزوجُك** ﴾[3] معطوفاً على الضمير المستكنّ في﴿أنت﴾ وجعله من عطف الجمل، بمعنى أنه مرفوع بفعل محذوف، أي ولْتَسْكُن زوجك».

(١) المائدة: ٦.

(٢) يونس: ١٠٥.

(٣) البقرة: ٣٥.

٢- عطف الفعل على الفعل:

وقال صاحب: «المُسْتوفي»: لا يتمشّى عطف الفعل على الفعل إلاّ في المضارع منْصُوباً كان كقوله تعالى: ﴿ **لِيَسْتَيقِنَ الّذين أوتُوا الكتاب ويَزْداد الّذين آمنوا إيماناً** ﴾[1]، أو مجزوماً كقوله:﴿ **يَغْفِرْ لَكُم من ذُنوبكم ويُؤَخِّرْكُمْ إلى أجل مُسَمًّى** ﴾[2].

٣- عطف الفعل على الاسم، والاسم على الفعل، وهذا جائز إذا كان الاسم مقدّراً بالفعل كقوله تعالى:﴿ **صافّاتٍ ويقْبِضْن** ﴾[3].

ج: القاعدة الثالثة:

ينقسم باعتبار المعطوف إلى أقسام: عطفٌ على اللّفظ، وعطف على الموضع، وعطف على التّوهّم.

فالأول: أن يكون باعتبار عملٍ موجودٍ في المعطوف عليه،فهو العطف على اللّفظ نحو: ليس زيدٌ بقائمٍ ولا ذاهبٍ، وهو الأصل.

الثاني: أن يكون باعتبار عمل لم يوجد في المعطوف إلاّ أنه مُقدّر الوُجود لوجود طالبه فهو العطف على الموضع نحو: «ليس زيد بقائم ولا ذاهباً»، بنصب «ذاهباً» عطفاً على موضع «قائم» لأنه خبر ليس ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ **وأُتْبِعُوا في هذِه الدّنيا لَعْنةً و يَوْمَ القيامة** ﴾[4] بأن يكون «يوم القيامة» معطوفاً على محلّ «هذه».

الثالث: أن يكون باعتبار عمل لم يوجد هو ولا طالبه، وهو العطف على التّوهّم، نحو: ليس زيد قائماً، ولا ذاهبٍ، بجرّ «ذاهب» وهو معطوف على خبر ليس المنصوب باعتبار جرّه بالباء، ولو دخلت عليه فالجرّ على مفقودٍ، وعامله وهو الباء

---

(١) المدثر: ٣١.

(٢) نوح: ٤.

(٣) الملك: ١٩.

(٤) هود: ٦٠.

مفقود أيضاً، إلا أنه متوهّم الوجود لكثرة دخوله على خبر ليس، فلما توهّم وجوده صحّ اعتبار مثله، وهذا قليل من كلامهم.

وقد جوّز الخليل وسيبويه العطف على التّوهّم في القرآن الكريم، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿ **فأصّدّق وأكُن من الصّالحين** ﴾[1].

د - القاعدة الرابعة:

يجوز في الحكاية عن المخاطبين إذا طالت: قال زيد، قال عمرو، من غير أن تأتي بالواو وبالفاء.

وعلى هذا قوله تعالى: ﴿**إذْ قال إبراهيم رَبّي الّذي يُحْيي ويُميت قالَ أنا أحيي وأميت قال إبراهيمُ فإن الله يأتي بالشّمس من المَشْرِق فأتِ بها من المغرب**﴾[2].

هـ - القاعدة الخامسة: العطف على المضمر:

إن كان منفصلاً مرفوعاً فلا يجوز من غير فاصل تأكيد أو غيره كقوله تعالى: ﴿**إنّه يَراكم هُو وقَبِيلُه**﴾[3]، ﴿**فاذْهَب أنت وربّك فقاتلا**﴾[4] ، ﴿**اسكن أنت وزَوْجُك الجنّة**﴾[5].

وهذا عند الجمهور خلافاً لابن مالك في جعله من عطف الجمل بتقدير: «ولْتَسْكن زَوْجُك»، وأجاز الكوفيون العطف من غير فاصل كقوله تعالى: ﴿**والذين هادوا والصّابئون**﴾[6].

وختم الزّركشي قواعده بظاهرة «العطف على عاملين» فقال: وممّا اُخْتلِف فيه العطفُ على عاملين نحو: ليس زيدٌ بقائم ولاقاعدٍ عمرو، على أن يكون: «ولاقاعد معطوفاً على قائم» و «وعمرو» على «زيد» منعه الجمهور، وأجازه الأخفش محتجاً

(١) المنافقون: ١٠.

(٢) البقرة: ٢٥٨.

(٣) الأعراف: ٢٧.

(٤) المائدة: ٢٤.

(٥) البقرة: ٣٥.

(٦) المائدة: ٦٩.

بقوله تعالى:﴿**واخْتلافِ اللّيل والنّهار**﴾ من الآية القرآنية:﴿**واخْتلافِ اللّيل والنّهار وما أنزل الله من السّماء من رزْق فأحْيا به الأَرْضَ بعد مَوْتها وتصريف الرّياح آيات لقوم يعقلون**﴾[1].

ثم قال: آياتٍ بالنصب عطفاً على قوله: «لآيات» المنصوب بـ«إنّ» [2] في أول الكلام،واختلاف الليل والنهار» مجرور بالعطف على السّموات المجرور بحرف الجرّ الذي هو «في» فقد وجد العطف على عاملين، وأجيب بجعل «آيات» تأكيداً لـ «آيات» الأولى[3].

(١) الجاثية: ٥.

(٢) وهي﴿إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين﴾.

(٣) لخص بتصرف من: «البرهان» للزركشي من ١٠١ - ١١٧.

٤- الصّفات بين العطف والتّرادف:

ذكر الإمام العلويّ في «الطراز» أن الصفات الأكثر فيها أنه لايعطف بعضها على بعض كقولك: «مررت بزيد الكريم العاقل الفاضل».

ويبيّن السبب في أن العطف يقلّ في الصّفات بقوله:

«إن الصّفة جارية مجرى الموصوف، ولهذا فإنه يمتنع عطفها على موصوفها، فلا يجوز أن تقول: جاءني زيد والكريم، على أن الكريم هو زيد، لاستحالة عطف الشيء على نفسه».

أمّا إذا تعدّدت معاني الصّفات ففي هذه الحالة يجوز عطف بعضها على بعض باعتبار المعاني الدالة عليها.

فلهذا تقول: مَرَرْت بزيد الكريم، والعاقل، والعالم،... كأنك قلت: مررت بشخص اجتمع فيه الكرم والعقل،والعِلْم، فقد اجتمع في الصّفة دلالتها على ذات الموصوف، ودلالتها على معنًى في الذات، فلأجل تلك المعاني التي تدلّ عليها جاز فيها العطف، ولأجل كونها دالّة على الذّات قلّ فيها عطف بعضها على بعض، وتقدّر عطفها على الموصوف».

- صفات الله عز وجلّ:

وبالنسبة لصفات الله عز وجل، فإنه يقلّ فيها العطف، ويكثر الترادف.

يقول: «فأما الأوصاف الجارية على الله تعالى فقلما يأتي فيها العطف، وماذاك إلاّ لأنها أسماء دالّة على الذّات باعتبار هذه الخصائص لها. ووافقت الذّات في هذه الأوّليّة لها، فلأجل هذا جرت مجرى الأسماء المترادفة كقوله تعالى:﴿**هو الله الّذي لا إله إلاّ هُو عالِمُ الغَيْبِ والشّهادةِ هو الرّحمن الرّحيم**﴾[1]، ثم قال:﴿**الخالِقُ البارئُ المُصَوِّر**﴾[2]،﴿**العزيزُ الجبّار المتكبّر**﴾[3]، وقال:﴿**العزيز العليم غافِر**

---

(١) الحشر: ٢٢.

(٢) الحشر: ٢٤.

(٣) الحشر: ٢٣.

الذّنب، وقابلِ التوْب شَديدِ العِقاب﴾[1].

فجاء بها على جهة التعديد من دون واو».

ويعلّل العَلويّ عطف صفات الله بعضها على بعض في قوله تعـالى: **﴿هـو الأَوّلُ والآخِرُ والظّاهِرُ والباطن﴾**[2]، بقوله: «لأنها متضادّة المعـاني في أصـل موضوعهـا، فلهذا جاءت الواو رافعَةً لِتوهُّم من يستبعد ذلك في ذات واحدة، لأن الشيء الواحد لا يكون ظاهراً باطناً من وجه واحد فلأجل هذا حسن العطف، ولهذا جاء العطـف في قوله تعالى: **﴿ثيبات وأَبْكارا﴾**[3]، بخلاف ما تقدَّمه من الصّفات، فإنهـا معـدودة من غير واو وذلك لأجل تناقض البكارة والثُّيوبة، فجيء بالعطف لرفع التناقض».

ولسائل أن يسأل معترضاً على هذه القاعدة التي أشار إليها العلويّ بالنسبة لعدم العطف على صفات الله فيقول:

لقد ورد العطف بـالواو في قولـه تعـالى: **﴿غـافِر الذنـب وقـابِل التّـوب شـديد العقاب ذي الطّول﴾**[4]، فإن الصّفات جـاءت كلهـا بـدون عـاطف مـا عـدا قولـه تعالى: **﴿وقابل التّوب﴾** فإنها جاءت معطوفة بالواو مع أنّ هذه الصّفـات اشـتركت كلها في كونها من الأوصاف الفعليّة ؟.

يجيب عن هذا التساؤل العلويّ بقوله:

السّرّ في ذلك أنا نقول: أمّا مجيء «غافر» عقيب قوله: «العزيز العليـم» مـن غـير واو مع أنّهما من صفات الذات، و«غافر» من صفات الأفعال، فإنّما كـان كذلـك. لأنّها من معناهما، لأن «العزيز» هو الغالب، و «العالم» هو المحيـط بكـل المعلومـات، ومَنْ كان غالباً بالقدرة على كل شيء، وعالماً بحسن العفو، ومزيـد الإحسـان، فهـو الأحق بالسّتر، وإسقاط العقوبة، وأن لا يستوفي له حقاً من العباد فلهذا جاءت مـن

---

(١) غافر: ٣.

(٢) الحديد: ٣.

(٣) التحريم: ٥.

(٤) غافر: ٣.

غير واو، لانتظامها مع ما قبلها في سِلْك واحد.

وأمّا مجيء قوله:﴿وقابل التوب﴾ بالواو مع كونها من صفات الأفعال لأمرين، أمّا أولاً، فلأنّ المرجع بالمغفرة إلى السّلب، لأن معنى الغافر «هو الذي لا يفعل العقوبة مع الاستحقاق، والمرجع بقبول التوبة إلى الإثبات، لأن معناه: أنه يقبل العُذْر والنّدم فلما كانا متناقضين، بما ذكرناه وجب ورود الواو فصلاً بينهما.....

وأمّا ثانياً، فلأنهما وإن كانا من صفات الأفعال، لكن جمع بينهما بالواو لسرّ لطيف، وهي إفادة الجمع للمذنب التائب بين رَحْمَتَيْن، بين أن تقبل توبته، فيكتبها له طاعة من الطاعات، وأن يجعلها إمحاءً للذنوب، كأن لم يذنب، كأنه قال: جامع المغفرة والقبول.

ومن وجه آخر: وهو أنّهما وإن كانا من صفات الأفعال خلا أنّ المغفرة مختصّة بالعبد، وقبول التّوبة مختص بالله تعالى،فلما تغايرَ أمْر هذا الوجْه لا جرم وردت الواو منبّهة على تغايرهما.

وإنما وردا على وزن اسْمَي الفاعل دون مابعدهما وما قبلهما من الصّفات، ولم يقل: الغفّار والتّواب كما ورد في موضع من التنزيل دلالة على أن الغرض هاهنا إحداثُ المغفرة والتّوبة من جهته تعالى للعبيد لمزيد الرّحمة واللّطف، بخلاف قولنا: التّواب والغفّار، فإن الغرض بهما هو الثبوت والاستمرار دون الحُدوث فافترقا.

وإنّما جاء قوله: ﴿ شديد العقاب ذي الطول ﴾ من غير واو لكون الأوصاف ملتئمة متناسبة، يجمعها كونها من صفات الأفعال، كما جاء قوله: ﴿الخالق البارئ المصوّر﴾ من غير واو، لكونها جميعاً من الصّفات الفعليّة فنبّه بلفظ اسم الفاعل على أنه تعالى فاعل للأمرين جميعاً، مُحْدِثٌ لهما من جهته، ليكون ذلك لرجاء الرّحمة من عنده، والأمل للعفو برحمته وكرمه.

ثم عقّبه بقوله: «شديد العقاب» تحذيراً من مواقعة الخطايا، وملابسة المعاصي، وزجْراً عن الاتكال على ما سلف من الغفران وقبول التوبة.

ثم ختم هذه الصّفات بأحسن ختام، وأعجب تمام بالوصف «بالطّوْل» رحمة للخلق، وتسلية للعبد، وعدة لهم بأن منتهى الأمر في حقّهم الطّول عليهم بالكَرَم،

واندراجهم في غمار الرّحمة الواسعة، واللطف العظيم»[1].

وهكذا استطاع العلويّ بقلمه البليغ أن يحلل ويعلّل، ويقارن ويدلل وبيّن بما لا يدع مجالاً للشك أن العطف في القرآن الكريم له سرّه العظيم، ودلالته البلاغية الواضحة،وأنه إذا ترك العطف في بعض المواقف،فإن هذا الترك يعطي الكلمات التناسق العجيب، والتلاحم الكامل، والتلاؤم الجميل. وأن صفات الله تعالى جاءت متآخيَة متناسقة بدون عطف لأنها أشبهت المترادفات، وهذا يمنحها بدون شك وحدة روحها التناسق، وبلاغة سرّها الإشعاع الذي ينبعث من مصدر واحد لتجتمع أشعته في إطار من الكلمات القرآنية التي رُكّب بعضها مع بعض في وحدة تأخذ بمجامع القلوب، تستريح إليها النفس، ويأنس إليها الفكر.

- العطف عند ابن الأثير:

وفي «المثل السائر» لضياء الدين بن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) أمثلة متعددة ساقها ابن الأثير ليبين جمال العطف وأسراره وروعته وبيانه.

والعطف في نظر ابن الأثير، موضع لطيف المآخذ، دقيق المغزى قال عنه:«ما رأيت أحداً من علماء هذه الصناعة تَعَرّض إليه ولا ذكره، ثم يبيّن أنه أشهر من أن يخفى.

وليس المقصود من العطف عند ابن الأثير هو العطف الذي يذكره النّحويّون بأن حروف العطف تُتْبع المعطوفَ المعطوف عليه في الإعراب، لأن ابن الأثير له مطلب آخر وراء هذه الحركات الإعرابية التي سبّبها العطف، وهذا المطلب يتضح في دقائق وأسرار لا يعرفها إلاّ أولو الأبصار.

يقول ابن الأثير: «إن أكثر الناس يضعون هذه الحروف في غير مواضعها... وفي هذه الأشياء دقائق أذكرها لك»[2].

أمّا الأمثلة التي ساقها في مجال العطف ليضع يدنا على أسراره ويكشف أمام عقولنا منابع جماله فهذه نماذج منها:

---

(١) انظر هذه النصوص في«الطراز» من ٣٣ - ٣٨ بتصرف.

(٢) المثل السائر ٢ / ٢٣٥.

١- قوله تعالى:﴿**والّذي هو يُطْعمُني و يَسْقِين، وإذا مَرِضْتُ فهو يَشْفِين، والّذي يُميتُني ثُمّ يُحْيِين**﴾[1].

فالأول عطفه بالواو التي هي للجمع، وتقديم الإطعام على الإسقاء والإسقاء على الطعام جائز لولا مراعاة حسن النظم.

ثم عطف الثاني بالفاء، لأن الشفاء يعقب المرض بلا زمان خالٍ من أحدهما، ثم عطف الثالث بـ«ثمّ»، لأن الإحياء يكون بعد الموت بزمان، ولهذا جيء في عطفه بثُمّ التي هي للتّراخي.

ولو قال قائل في موضع هذه الآية: الذي يطعمني ويسقين، ويمرضني ويشفين، ويميتني ويحييني، لكان للكلام معنًى تامّ، إلا أنه لا يكون كمعنى الآية، إذْ كل شيء منها قد عُطِف بما يناسبه، ويقع موقع السِّداد منه».

٢- قوله تعالى: ﴿ **قُتِل الإنسان ما أَكْفَرَه ﴿ من أيّ شَيءٍ خَلقه ﴿ مِنْ نُطْفَة خَلقَه فقدَّره ﴿ ثم السَّبيل يَسّره ﴿ ثم أماته فَأَقْبَرَهُ﴿ ثُمّ إذا شاء أَنْشَرَهُ** ﴾[2].

ألا ترى أنه قال:﴿مِنْ نُطْفة خلقَه﴾ كيف قال:﴿فقدّره﴾ و لم يقل: «ثم قدّره»؟ لأن التقدير لما كان تابعاً للخِلْقة وملازماً لها عطفه عليها بالفاء .

وذلك بخلاف قوله:﴿**ثمّ السَّبيل يَسّره**﴾، لأن بين خِلْقَته وتقديره في بطن أُمّه، وبين إخراجه منه، وتسهيل سبيله مهلةً وزماناً، فلذلك عَطَفَهُ بـ«ثُمّ».

٣ـ قوله تعالى في قصة مريم وعيسى عليهما السلام:

﴿ **فَحَمَلَتْهُ فانْتَبَذَتْ به مَكاناً قَصِيّاً، فأجاءها المخاضُ إلى جِذْع النّخلة قالَتْ يا لَيْتَني مِتُّ قَبْل هذا وكُنْتُ نَسْياً مَنْسِياً** ﴾[3].

قال ابن الأثير: «وفي هذه الآية دليل على أن حملها به ووضعها إيّاه كانا متقاربين، لأنه عطف الحمل والانتباذ إلى المكان الذي مضت إليه، والمخاض الذي هو الطّلق بالفاء وهي

---

(١) الشعراء: ٧٩، ٨٠، ٨١.

(٢) عبس: ١٧ـ ٢٢.

(٣) مريم: ٢٢، ٢٣.

للفوْر، ولو كانت كغيرها من النساء لعطف بـ«ثم» التي هي للتّراخي والمُهْلة.

ألا ترى أنه قد جاء في الأخرى: ﴿**قُتِلَ الإنْسانُ ما أكْفَره * من أيّ شَيءٍ خَلَقه * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقه فَقدَّرَهُ * ثم السَّبيل يَسّره**﴾.

فلمّا كان بين تقديره في البطن وإخراجه منه مدّة متراخية عطف ذلك بـ«ثم».

وهذا بخلاف قصة مريم – عليها السّلام – فإنها عُطِفتْ بالفاء.

وقد اختلف الناس في مدّة حملها، فقيل: إنه كان كحَمْل غيرها من النّساء، وقيل: لا، بل كان مدته ثلاثة أيام، وقيل: أقل، وقيل: أكثر.

وهذه الآية مزيلة للخلاف، لأنّها دلّت صريحاً على أن الحَمْل والوضع كانا متقاربين على الفَوْر من غير مُهلة، ورُبّما كان ذلك في يوم واحد، أو أَقَلّ أخذاً ممّا دلّت عليه الآية»[1].

– التباس الواو بالفاء:

بعد أن حلّل ابن الأثير القيمة البلاغية لحروف العطف أراد أن يزيل التباساً، ويكشف غموضاً بين الفاء والواو، فقد يلتبس أحد الحرفين بالآخر، وهذا يحتاج على حدّ تعبيره: «إلى فضل تأمل».

ومن هذه المواضع التي يَحْدث فيها الالتباس موضع فعل المطاوعة حينما يعطف عليه، فذكر: «أن فِعل المطاوعة لا يعطف عليه إلاّ بالفاء دون الواو، ويعطي ظاهرُه أنه كذلك إلاّ أنّ معناه يكون مخالفاً لمعنى فعل المطاوعة، فَيُعطَفُ حينئذ بالواو لا بالفاء كقوله تعالى:

﴿**ولا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبه عَنْ ذِكْرِنا واتّبعَ هَواه**﴾ [2]. فقوله: ﴿**أغْفَلْنا قَلْبه**﴾ هاهنا بمعنى: صادفناه غافلاً، وليس مَنْقُولاً عن «غَفَل» حتى يكون معناه: «صددناه»، لأنّه لو كان كذلك لكان معطوفاً عليه بالفاء، وقيل: ﴿**فاتبع هواه**﴾ وذلك أنه يكون

---

(١) انظر هذه النصوص في المثل السائر ٢ / ٢٣٥ – ٢٣٨.

(٢) الكهف: ٢٨.

مطاوعاً، وفِعْل المطاوعة لا يعطف عليه إلاّ بالفاء، كقولك: أعطيته فأخذ، ودعوته فأجاب، ولا تقول: أعطيته وأخذ ولا دعوته وأجاب، كما لا يقال: كسرته وانكسر.

وكذلك لو كان معنى: ﴿**أغفلنا**﴾ في الآية: «صددنا ومنعنا» لكان معطوفاً عليه بالفاء، وكان يقول: ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذِكْرنا فاتبع هواه، فلمّا لم يكن كذلك، وكان العطف عليه بالواو، فطريقُهُ أنه لـمّا قال: ﴿**أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه**﴾ أن يكون معناه: وجدناه غافلاً، فقد غفل لا محالة، فكأنه قال: ولا تُطِع من غفل قَلْبُه عن ذكرنا، واتبع هواه، أي لا تُطع من فَعَلَ كذا وكذا يعدّد أفعاله التي توجب ترك طاعته[1].



(١) المثل السائر ٢ / ٢٣٩، ٢٤٠.

الكلمات المترادفة بالعطف

تدور الكلمات المترادفة بالعطف حول محورين: محور الأسماء،ومحور الأفعال.

أولاً: محور الأسماء:

١- الفقير والمسكين:

النّاظر إلى مفردات القرآن الكريم وكلماتـه يجـد أن كَلِمَتَـيْ المسكين والمسـاكين ترددت في القرآن أكثر مـن كَلِمَتَـيْ: الفقـير والفقـراء، بيـان ذلـك: أن كلمـة «فقـير» ذكرت في خمس آيات، وكلمة فقراء جمعاً ذكرت في سبع آيات على حين نجد كلمة: «مسكين» مفردة تكرّرت إحدى عشرة مرّه، وكلمة «مساكين» تكـرّرت سبع عشـرة مرة.

ومما ورد فيه الترادف بين الفقير والمسـكين آيـة التوبـة، وهـي قولـه تعـالى:﴿**إنّما الصّدقاتُ لِلْفُقراء والمساكين**﴾ (١).

١- «الفقير» من الوِجْهة اللّغويّة:

في اللسان: «الفَقْرُ والفُقْر: ضدّ الغنـى مثـل الضّعـف والضُّعْـف وعـن ابـن سـيده: الفُقْر لغة رديئة.

وفعل الفقر قياساً: فَقُر، ولم يقل فيه إلاّ افتقر يفتقر فهو فقيرٌ.

وفي الحديث: «عادَ البراءُ بن مالك في فَقَارةٍ من أصحابه».

وجمع الفقير: فقراء، وجمع الفقيرة: فقائر.

وحكى اللّحْيانيّ: نِسـوة فقـراء. قـال ابـن سـيده: ولا أدري كيـف هـذا ؟ قـال: وعندي أن قائل هذا من العرب لم يعتدّ بهاء التأنيث فكأنه إنما جمع فقيراً، قال: ونظيره نِسْوة فقهاء» (٢).

---

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) اللسان: «فقر».

ب - «المسكين» من الوجهة اللغوية:

في اللسان: «السّكون: ضدّ الحركة، سكن الشيء يَسْكن سكوناً: إذا ذهبت حركته، وأسكنه هو، وسكّنه غيره تَسْكيناً، وكل ما هدأ فقد سكن كالرّيح والحرّ والبَرْد.

وسكن الرجل: سكت.

قال الله تعالىٰ: ﴿**وله ماسكن في اللّيل والنّهار**﴾ [1] قال ابن الأعرابي: معناه: وله ماحَلّ في اللّيل والنّهار.

وسمّيت السّكّين سكّيناً، لأنها تُسَكّن الذّبيحة، أي تُسَكنُها بالموت وكلّ شيء مات فقد سكن.

والسّكينة: الوداع والوقار. وقوله تعالى: ﴿**فيه سكينَةٌ مِنْ رَبّكم وبقيّة**﴾[2].

قال الزّجّاج: معناه: «فيه ما تسكنون به إذا أتاكم».

وقيل: السّكينة: الرحمة، وقيل: هي الطمأنينة.

والمِسْكين، والمَسْكين: بفتح الميم نادر، لأنه ليس في الكلام مَفْعيل.

ج - الفقير والمسكين بين اللّغويين والمفسرين والفقهاء:

قد عقد ابن منظور في «اللسان» فصلاً يبيّن فيه معنى: الفقير والمسكين من زاوية اللغويين، فذكر فيما ذكر أن الكلمتين في معنًى واحد، وهو الحاجة إلى الآخرين لأنّهم لا يملكون ما يُغْنيهم عن النّاس، ولكن الكلمتين تفترقان في تحديد مقدار هذه الحاجة، فقد تكون حاجة المسكين أكثر لأنه لا يملك شيئاً، وقد تكون حاجة الفقير أقل لأنه يملك ما يقيم أوده.

١- آراء اللغويين:

على أية حال كانت، فإن علماء اللّغة أثاروا هذه القضية في المعاجم اللغوية لِيُحدّدوا الفُروق الدّقيقة بين الفقير والمِسكين.

---

(١) الأنعام: ١٣.

(٢) البقرة: ٢٤٨.

فمن اللغويين الّذين يرون هذه التفرقة يونس بن حبيب فقد قال كما روى عنه ابن الأنباريّ: «الفقير أحسن حالاً من المسكين، والفقير الذي له بعض ما يُقيمه.

والمسكين: أسوأ حالاً من الفقير، واحتج يونس على صحة قوله بنصٍّ نثريٍّ لأعرابي، وبيت شعري للرّاعي. أما النّصّ النّثري، فقد قال يونس: قلت لأعرابيّ: أفقير أنت أم مسكين ؟ فقال: لا والله، بل مسكين فأعلم أنه أسوأ حالاً من الفقير».

وأمّا بيت الشعر فهو:

أمّا الفقيرُ الّذي كانت حَلوبَتهُ   وَفْق العيال فلم يُتْركْ له سَبَدُ[1]

فأثبت للفقير حَلُوبة، وجعلها وَفْقاً لعياله.

على أن أحمد بن عُبَيْد، يخالف يونس في رأيه، ويرى عكس ما يقول فقد قال: «المسكين أحسن حالاً من الفقير»، وهو رأي الأصمعيّ أيضاً.

والدّليل على صحّة هذا الرأي من القرآن الكريم، فقد قال الله تعالى: ﴿ **أمّا السفينة فكانت لمساكين**﴾[2]، فأخبر أنهم مساكين، وأن لهم سفينة يعملون عليها في البحر.

وقال: ﴿**لِلْفقراء الّذين أُحْصِروا في سَبيل الله لا يَسْتطيعون ضَرْباً في الأرْض يَحْسَبُهُم الجاهلُ أغنياءَ مِنَ التّعفّف تَعْرِفُهم بسيماهم لا يَسْألون النّاس إلحافاً**﴾[3].

فهذه الحال التي أخبر بها عن الفقراء هي دون الحال التي أخبر بها عن المساكين.

- ويرى عليّ بن حمزة الأصبهاني اللّغوي أنّ المسكين أحسن حالاً من الفقير بأدلّة من القرآن الكريم ومن الرّجز، فإضافةً إلى ما ذكره أحمد بن عبيد من الاستدلال بالمساكين الذين يملكون سفينة يعملون عليها في البحر يُقدِّم دليلاً آخر قرآنياً وهو قوله تعالى: ﴿**أو مِسْكيناً ذا مَتْربة**﴾[4]، فأكّد عزّ وجلّ سوء حاله بصفة الفقر، لأن المتربة: الفقر، ولا يؤكّد الشيء إلاّ بما هو أوكد منه.

---

(١) انظر ديوان الراعي النميري / ٦٤.

(٢) الكهف: ٧٩.

(٣) البقرة: ٢٧٣.

(٤) البلد: ١٦.

واستدل من الرجز بقول الراجز:

هل لك في أجْرٍ عظيمٍ تُؤجَرُهْ تُغِيثُ مسكيناً قليلاً عَسْكَرُه

عَشْرُ شياهٍ سَمْعُه وبَصَرُه قد حدّثَ النّفس بمصْرٍ يَحْضُرُهْ

فأثبت أن له عشر شياهٍ، وأراد بقوله: عسكره: غنمه، وأنها قليلة.

وحلّل بيت الراعي السابق الذي استدلّ به يونس على أن الفقير أحسن حالاً من المسكين، فبيّن أن معنى البيت يوافق رأيه ولا يوافق رأي يونس، وأنه على حدّ تعبيره أعدل شاهد على صحة رأيه في أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين.

«فقوله: * أما الفقير الذي كانت حلوبته *

فإنه أعدل شاهد على صحة رأيه لأنه قال: «أمّا الفقير إلخ.. وقال: «فلم يُتْرَكْ له سَبد» فأعلمك أنه كانت له حلوبة تقوت عياله، ومن كانت هذه حاله، فليس بفقير ولكن مسكين، ثم أعْلمك أنها أخذت منه، فصار إذ ذاك فقيراً».

قال ابن منظور: يعنى ابن حمزة بهذا القول أنّ الشاعر لم يُثْبت أن للفقير حلوبة، لأنه قال: الذي كانت حلوبته، و لم يقل: الذي حلوبته، وهذا كما تقول: أمّا الفقير الذي كان له مال وثروة فإنه لم يترك له سبد، فلم يُثْبت بهذا أن للفقير مالاً وثروة، وإنما أثبت سوء حاله الّذي صار به فقيراً بعد أن كان ذا مال وثروة، وكذلك يكون المعنى في قوله:

* أما الفقير الذي كانت حلوبته *

أنه أثبت فقره لعدم حلوبته، بعد أن كان مسكيناً قبل عدم حلوبته و لم يرد أنه فقير مع وجودها، فإنّ ذلك لا يصّح كما لا يصحّ أن يكون للفقير مالٌ وثروة.

ويظلّ ابن منظور يسهب في الشرح، مبيّناً وجهة نظر الشاعر إلى أن يقول: «فثبت بهذا أن المسكين أصلح حالاً من الفقير» على أن عليّ بن حمزة لم يكتف بما ذكر من أدلّة، وإنما قدّم لرأيه دليلاً آخر من التنسيق البلاغي في الآية القرآنية:﴿**إنّما الصّدقات للفقراء والمساكين**﴾ حيث قال: «ولذلك بدأ الله تعالى بالفقير قبل مَنْ يستحقّ الصّدقة

من المسكين وغيره، وأنت إذا تأمّلت قوله تعالى:﴿**إنّما الصّدقات للفقراء والمساكين**﴾ وجدته سبحانه قد رتّبهم، فجعل الثاني أصلح حالاً من الأول، والثالث أصلح حالاً من الثاني، وكذلك الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن» (١)، ويردّ عليّ بن حمزة الأصبهاني دليل يونس الذي اعتمد عليه حينما أجابه الأعرابيّ بأنه مسكين وليس بفقير بقوله:«ولهذا رغب الأعرابيّ الذي سأله يونس عن اسم الفقير لتناهيه في سوء الحال، فآثر التسمية بالمَسْكنة، أو أراد أنه دليل لِبُعْدِه عن قومه ووطنه، قال: ولا أظنّه أراد إلاّ ذلك» (٢).

والفاحص الدقيق لهذه الأدلة يجد أن أدلّة الذين يرون أن المسكين أحسن حالاً من الفقير أدلّة قوية مؤيدة بالقرآن وبالشعر، وما استدلّ به يونس على أن المسكين أسوأ حالاً من الفقير أدلّة عند التحليل - كما رأينا - تقوي جانب الّذين يقولون عكس هذا الرأي ونضيف إلى أدلة علي بن حمزة وعلي تابعه في تقوية رأيه بأن المسكين أحسن حالاً من الفقير دليلاً آخر من حديث رسول الله ﷺ فقد رووا عن النبيّ ﷺ أنه تعوّذ من الفقر، وروي عنه أنه قال: «اللهم أحْيِني مسكيناً وأمتني مسكيناً».

قال القرطبيّ: فلو كان المسكين أسوأ حالاً من الفقير لتناقض الخبران إذ يستحيل أن يتعوّذ من الفقر ثم يسأل ما هو أسوأ حالاً منه، وقد استجاب الله دعاءه، وقبضه، وله مال مما أفاء الله عليه، ولكن لم يكن معه تمام الكفاية، ولذلك رهن درعه» (٣).

ويبدو أنّ التّفرقة بين الفقير والمسكين امتدّت جذورها إلى عصر الصحابة والتابعين.

ب - رأي بعض الصحابة:

١- عبد الله بن عمرو:

روى مسلمٌ في صحيحه عن عبد الله بن عمرو أنّهُ «سأله رجل، فقال: ألسنا من

(١) انظر اللسان: «سكن».

(٢) اللسان: «سكن».

(٣) تفسير القرطبي ٨ / ١٦٩.

فقراء المهاجرين ؟ فقال له عبد الله: ألك امرأة تهوى إليها ؟ قال: نعم، قال: ألك مسكن تسكنه ؟ قال:نعم، قال فأنت من الأغنياء، قال: فإن لي خادماً، قال: فأنت من الملوك» (1).

٢- ابن عباس:

روي عن ابن عبّاس قال: «الفقراء من المهاجرين، والمساكين من الأعراب الذين لم يهاجروا»(2).

ج - رأي بعض التابعين:

- مجاهد وعكرمة:

فقد قالا: المساكين: الطوّافون «فقراء المسلمين».

وقال عكرمة أيضاً: الفقراء: فقراء المسلمين، والمساكين فقراء أهل الكتاب.

جـ - رأي الفقهاء:

يرى الشافعيّ ومالك: «أن الفقير والمسكين سواء لا فرق بينهما في المعنى، وإن افترقا في الاسم.

وإلى هذا الرأي ذهب ابن القاسم وأصحاب مالك، وبه قال أبو يوسف» (3).

د - رأي المفسرين:

يرى القرطبي وهو من المفسّرين:«أن ظاهر اللفظ يدلّ على أن المسكين غير الفقير، وأنهما صنفان، إلاّ أن أحد الصنفين أشد حاجة من الآخر، فمن هذا الوجه يَقْربُ قَولُ مَن جعلهما صنفاً واحداً، والله أعلم.

ولا حجّة في قول من احتجّ بقوله تعالى:**﴿وأمّا السّفينة فكانت لمساكين﴾** لأنه يحتمل أن تكون مستأجرة لهم، كما يقال: هذه دار فلان إذا كان ساكنها، وإن كانت لغيره.

---

(1) تفسير القرطبي ٨ / ١٧١.

(2) السابق.

(3) تفسير القرطبي ٨ / ١٦٩، ١٧٠.

وقد قال تعالى في وصف أهل النار:﴿**ولَهُم مقامع مِنْ حديد**﴾[1] فأضاف إليهم. وقال تعالى: ﴿**ولا تؤتوا السُّفهاء أموالكم**﴾[2]. وقال ﷺ: « من باع عبداً وله مال» وهو كثير جدّاً، يضاف الشيء إليه، وليس له.

ومنه قولهم: باب الدّار، وجلّ[3] الدّابّة، وسرْج الفَرَس، وشبهه.

ويجوز أن يُسَمّوا مساكين على جهة الرحمة والاستعطاف، كما يقال لمن امتحن بنكبة، أو دفع إلى بليّة: مسكين. وفي الحديث: «مساكين أهل النار». وقال الشاعر:

مساكينُ أهلِ الحُبّ حتّى قبورهم | عليها تراب الذّل بين المقابر

وأمّا ما تأوّلوه من قوله ﷺ: «اللهم أحيني مسكيناً» الحديث رواه أنس، فليس كذلك، وإنما المعنى ها هنا: التواضع لله الذي لا جبروت فيه ولا نخوة، ولا كِبْر ولا بَطَر، ولا تَكبُّر ولا أشر.

ولقد أحسن أبو العتاهية حيث قال:

إذا أردت شَريف القَوْم كُلّهم | فانْظُر إلى مَلِك في زِيّ مسكين

ذاك الذي عَظُمت في الله رَغْبَتُه | وذاك يصْلُح للدُّنيا وللدّين

وليس بالسّائل لأن النّبي ﷺ قد كره السُّؤال ونهى عنه، وقال في امرأة سوداء أَبَتْ أن تزول عن الطريق: « دعوها فإنّها جبّارة » [أي مستكبرة].

وأمّا قوله تعالى:﴿ **لِلْفقراء الّذين أُحْصِروا في سَبيل الله لا يَسْتطيعون ضَرْباً في الأَرْض** ﴾ فلا يمتنع أن يكون لهم شيء. والله أعلم.

ثم قال القرطبيّ:

«وما ذهب إليه أصحاب مالك والشافعيّ في أنّهما سواء حسن ويقرب منه ما قاله مالك في كتاب«ابن سُحْنون»، قال: الفقير المحتاج المتعفّف، والمسكين السائل»[4].

---

(١) الحجّ: ٢١.

(٢) النساء: ٥.

(٣) الجُلّ بالضم: واحد جِلال الدابة بالكسر، وجمع الجلال: أجلّة.

(٤) تفسير القرطبي ٨ / ١٧٠، ١٧١.

وبناء على الاختلاف بين العلماء في التفرقة بين المساكين والفقراء أثار الفقهاء عدةّ قضايا فقهيّة في الحدّ الأدنى من المال الذي يملكه كلٌّ من الفقير والمسكين، ذلك الحدّ الذي يجوز معه أخذ الزكاة وهي قضايا فقهية لا تعنينا بقدر ما يعنينا ما تهدف إليه وهو أن التّرادف ظاهرة لغويّة من ظواهر العربيّة، وأن القرآن الكريم ضمّ كثيراً من هذه الظواهر، وإن كان عند التحليل الدقيق تَظْهر لنا عِدّة فروق بين الكلمات التي إذا وقفنا عند ظاهرها، قلنا: إنها مترادفة وإذا غصنا في أعماقها قلنا: إنها مختلفة إلى حد ما، ومن هذه الظواهر ظاهرة: المسكين والفقير.



٢ - الظُّلْم والهَضْم:

في قوله تعالى: ﴿فلا يَخافُ ظُلْماً ولا هَضْماً﴾ (١).

أ - «الظلم» من الوجهة اللغوية:

الظّلم في اللغة له معانٍ متعدّدة، فمن معانيه:

- وضع الشيء في غير موضعه. ومن أمثال العرب:«من أَشْبه أباه فما ظَلَم».

فسّره الأصمعيّ بقوله: «ماظلم: أي ما وضع الشّبه في غير مَوْضعه».

- والظلم: العدول عن الطريق، وفي حديث ابن زِمْل: «لزموا الطريق فلم يَظْلِموه» أي لم يَعْدِلوا عنه، يقال: أخذ في طريقٍ فما ظلم يميناً ولا شمالاً.

ومنه حديث أمّ سلمة «أنّ أبا بكر وعمر ثكما(٢) الأمر فما ظلماه» أي لم يعدلا عنه.

- والظّلم: الجوْر، ومجاوزة الحدّ،ومنه حديث الوضوء: «فمن زاد أو نقص فقد أساء وظلم»، أي أساء الأدب بتركه السّنّة.

- والظلم: الشّرك، ففي قوله تعالى: ﴿الّذين آمَنُوا ولم يَلْبِسوا إيمانَهُم بِظُلم﴾(٣).

قال ابن عباس وجماعة من أهل التفسير: لم يخلطوا إيمانهم بالشرك.

- والظّلم: الميل عن القَصْد.

- ومن حيث الصيغ، يقال: ظلمَهُ يَظْلِمُهُ ظُلْماً و ظَلْماً، ومَظْلَمةً، فالظّلْم: مصدر حقيقيّ، والظُّلْم: الاسم، يقوم مقام المصدر. والوصف منه ظالم وظلوم.

ويقال: تظلّم منه: شكا من ظُلْمه، وتظَلّم الرجل: أحال الظّلم على نفسه، حكاه ابن الأعرابيّ، وأنشد:

---

(١) طه: ١١٢.

(٢) في القاموس: ثكم الأمر لزمه، وثكم بالمكان: أقام.

(٣) الأنعام: ٨٢.

كانت إذا غَضِبَتْ عليّ تَظَلَّمَتْ وإذا طَلَبْتُ كلامها لم تَقْبَلِ

قال ابن سيده: هذا قول ابن الأعرابيّ، قال: ولا أدري كيف ذلك إنما التّظلّم ها هنا: تشكّي الظّلم منه، لأنها إذا غَضِبَتْ عليه لم يجز أن تَنْسُب الظّلم إلى ذاتها.

ويقال: اظّلَم وانظلم: احتمل الظُّلْم. وظَلّمه: أنبأه أنه ظالم أو نسبه إلى الظلم.

والظُّلامة: ما تُظْلَمُهُ، وهي المَظْلمة، قال سيبويه: وأمّا المَظْلِمة فهي اسم ما أخذ منك.

وأردت ظِلامَهُ ومُظالَمَته أي ظُلْمَه[1].

ب - «الهَضْم» من الوجهة اللّغوية:

يقال: هضم الدّواء الطعام يَهْضِمُه هَضْماً: نهكه.

ويقال: هَضَمَهُ يَهْضِمُه، واهتضمه، وتهضّمَهُ: ظلمه، وغصبه، وقهره، والاسم: الهَضِيمة.

ورجل مُهْتَضَمٌ، وهضيم: مظلوم.

وهضمه حقّه هَضْماً: نقصه، وهضم له من حقّه يَهْضِم هَضْماً: ترك له منه شيئاً عن طيب نفس.

قال أبو عُبَيْد: المُنْهَضَمُ والهَضِيم جميعاً: المظلوم [2].

جـ - الظلم والهضم من وجهة نظر المفسرين:

في الآية الكريمة: ﴿**وَمَن يَعْمل من الصّالحات وهو مؤمن فلا يَخافُ ظُلْماً ولا هَضْماً**﴾[3] ذكر «النّيسابوريّ» أنّ «من فسّر الظّلم بأنه الأخذ فوق حقّه، والهضم بالنّقص من حقّه كصفة المطفّفين، فيقدّر مضافاً محذوفاً، أي فلا يخاف جَزاء ظُلْمٍ ولا هَضْم، لأنه لم يظلم ولم يهضم.

(١) انظر اللسان «ظلم».

(٢) اللسان: هضم.

(٣) طه: ١١٢.

ومن فسر الظلم بأنه العقاب لا على جريمة، والهضم بأنه النقص من الثواب فلا يحتاج إلى تقدير المضاف».

قال أبو مسلم: الظّلم أن ينقص من الثواب. والهضم أنْ لا يؤتى حقّه من التعظيم، لأنّ الثواب مع كونه من اللّذّات لا يكون ثواباً إلاّ إذا قارنه التّعظيم[١].

وذكر القرطبيّ في تفسيره أن «الماورديّ» فرّق بين الظّلم والهضم، قال: «قال الماورديّ: والفرق بين الظّلم والهضم: أن الظلم: المنع من الحقّ كله، والهضم: المنع من بعضه، والهضم ظلم، وإن افترقا من وجه، قال المتوكل الليثيّ:

إن الأذِلّـة واللّئـام لمعْشَـرٌ مَوْلاهُـمُ المتهضّـم المظلـومُ [٢]

ويشير الألوسيّ إلى أن «الجوهري» يرى «أنه لا فرق بين الظلم والهَضْم».

ويردّ الألوسيّ على الجوهريّ بقوله: «ظاهر الآية قاضٍ بالفرق» ومما يدلّ على الفرق الدقيق بينهما ما روي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة: أنّ المعنى: «فلا يخاف أن يظلم، فيزداد في سيّئاته، ولا أن يهضم فينقص من حسناته »[٣].

والمدقّق في كلام المفسّرين يرى أن الكلمتين ترادفتا في معنى واحد وهو أن الظلم والهضم كلاهما تجاوزٌ عن الحدّ، وإن كان بينهما من الفروق الدقيقة ما يجعلنا نفسّر الظلم بالمنع من الحقّ كله، ونفسّر الهضم بالمنع من بعضه، والحقيقة أن كليهما منع ، ولهذا كان الجوهريّ على صواب حينما نفى الفرق بينهما.

---

(١) غرائب القرآن ورغائب الفرقان ١٧ / ١٥٠، ١٥١.

(٢) ديوانه / ٧٩ برواية: «معاشر» مكان: «معشر» وانظر تفسير القرطبي ١١/٢٤٩.

(٣) تفسير الألوسيّ ١٦ / ٢٦٦.

٣- البثّ والحُزْن

عطف الحزن على البثّ في قوله تعالى: ﴿قال إنّما أشكو بَثّي وحُزْني إلى الله﴾(١).

أ - «البثّ» من الوجهة اللّغوية:

«البثّ» كما في «اللّسان»: الحُزْنُ والغمّ الذي تفضي به إلى صاحبك وهو في الأصل: شدّة الحُزن، والمرَض الشّديد كأنه من شِدّته يبثّه صاحبه [أي يخبره، ويظهره له].

وفي حديث «أم زرع»: «لا يولج الكفّ ليعلم البثّ»، قال: المعنى: أنه كان بجسدها عيب أو داء، فكان لا يدخل يده في ثوبها فيمسّه، لعلمه أن ذلك يؤذيها، تصفه باللُّطْف.

وفي حديث كعب بن مالك: «فلمّا توجّه قافلاً من «تبوك» حضرني بَثّي، أي اشتدّ حزني»(٢).

ب - «الحُزْن» من الوجهة اللّغوية:

«الحُزْن» و «الحَزَن»: نقيض الفرح، وهو خلاف السّرور، وجمعه: أحزان. لا يكسّر على غير ذلك.

وقد حَزِن بالكسر حزَناً، وتحازن، وتحزّن. ورجل حَزْنان، ومِحْزان شديد الحُزْن.

وحزَنَهُ الأمر يَحْزُنه حُزناً، وأحزنه، فهو محزون، ومُحْزَن، وحزين، وحَزِن، الأخيرة على النّسب من قوم حِزانٍ وحُزَناء.

وقال الجوهريّ: حزنه لغة قريش، وأحزنه لغة تميم، و قد قرئ بهما.

وقال سيبويه: أَحْزنه: جعله حَزيناً، وحزّنه: جعل فيه حُزناً كأَفْتَنَه جعله فاتِناً، وفَتنه: جعل فيه فِتْنةً.

---

(١) يوسف: ٨٦.

(٢) اللسان «بث».

والحُزانة بالضمّ والتخفيف: أعيال الرّجل الذي يتحزّن بأمرهم ولهم.

وعن الليث: يقول الرجل لصاحبه: كيف حَشَمُك وحُزَانَتُك، أي كيف من تتحزّن بأمرهم»[1].

جـ: معنى الترادف في الآية عند المفسّرين:

يقول السّمين الحلبيّ: «البَث»: أشدّ الحزن، كأنه لقوّته لا يطاق.

وجوّز فيه الرّاغب وَجْهين:

أحدهما: أنه مصدر في معنى المفعول، قال: «أي غمّي الذي بثثته عن كتمان، فهو مصدر في تقدير مفعول.

الثاني: غمّي الذي بثّ فِكري، فيكون في معنى الفاعل»[2].

وقال الألوسيّ: «البث» في الأَصل: إثارة الشّيء وتفريقه كبثّ الرّيح التراب، واستعمل في الغمّ الذي لا يطيق صاحبه الصّبر عليه، كأنه ثقل عليه فلا يطيق حمله وحده، فيفرّقه على من يُعينه.

والمعنى: أن القوم قالوا ما قالوا بطريق التّسلية والإشكاء فقال في جوابهم: إنّي لا أشكو ما بي إليكم أو إلى غيركم حتى تتصدّوا لتسليتي، وإنما أشكو غمي، وحزني إلى الله.

وفي الخبر عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من كنوز البرّ: إخفاء الصّدقة، وكتمان المصائب والأمراض ومن بثّ لم يصبر»[3].

(١) اللسان: حزن.

(٢) الدرّ المصون ٦ /٥٤٨.

(٣) تفسير الألوسيّ١٣/٤٣.

٤- الخطيئة والإثم

وردتا مترادفتين بالعطف بـ«أو» في قوله تعالى: ﴿**ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يَرْمِ به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً**﴾(١).

أ - الخطيئة من الوجهة اللغوية:

«الخطأ أو الخطاء: ضدّ الصواب، وقد أخطأ.

ولا تقل: أخطيْتُ، وبعضهم يقوله.

ومن معاني أخطأ: قولهم: أخطأ الطريق: عدل عنه.

ومن معانيها: عدم تحقيق الحاجة إذا طلبها، يقال: أخطأ نوءه: إذا طَلب حاجته فلم ينجح، ولم يُصِب شيئاً.

وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن رجل جعل أمر امرأته بيدها، فقالت: أنْتَ طالق ثلاثاً، فقال: خطّأ الله نَوْءها، ألا طَلّقَتْ نَفْسها .

يقال لمن طلب حاجته فلم ينجح: أَخْطأ نوءُك.

ومن معانيها الدّعاء: يقال: خُطِئَ عنك السّوء: إذا دَعَوْا له أن يُدْفع عنه السّوء.

ومن معانيها: ارتكاب الذّنب: يقال: خَطِئَ الرجل يَخْطَأُ، وخِطأةً على «فِعْلة»:أذنب.

وخطّأَهُ تَخْطِئَةً، وتخطيئاً: نسبه إلى الخطأ، وقال له: أخطأت. ويفرقون بين الخطأ و الخِطء، فالخطأ: ما لَمْ يُتعَمَّد، والخِطْء: ما تُعمِّد.

وقد تكرّر ذكر الخطأ والخطيئة في الحديث.

ويقال قد خَطِئْتُ: إذا أَثِمْتُ، فأنا أَخْطأُ، وأنا خاطِئ.

وقال المُنذريّ: سمعت أبا الهيثم يقول: خَطِئْتُ لِما صَنعه عمْداً وهو الذّنب، وأخطأت لما صنعه من غير عمد.

---

(١) النساء: ١١٢.

والخطيئة: الذّنب على عَمْد، وهي على «فعيلة». ولك أن تشدّد الياء، لأن كل ياء ساكنة قبلها كسرة، أو واو ساكنة قبلها ضمّة، وهما زائدتان للمدّ لا للإلحاق، ولاهما من نفس الكلمة، فإنك تقلب الهمزة بعد الواو واواً، وبعد الياء ياءً، وتُدْغم وتقول في «مَقْروء»: مَقْرُوٌّ، وفي «خطيئة»: خَطِيَّة: وجمع خطيئة: خطايا، قال الله تعالى: ﴿**نَغْفِرْ لكم خَطاياكم**﴾[1] وقد أخطأ، وخَطِئ لغتان بمعنًى واحد»[2].

ب - الإثم من الوجهة اللّغوية:

«الإثم»: الذّنب. وقيل: أنْ يعمل ما لا يحلّ له. وفي التنزيل العزيز: ﴿**والإثْم والبَغْي بغير الحقّ**﴾[3].

والتأثُّم: الخروج من الإثم، يقال: تأثّم فلان: إذا فعل فِعلاً خرج به من الإثم، كما يقال: تحرّج: إذا فعل ما يخرُج به عن الحَرج.

ومنه حديث الحسن: «ما عَلِمْنا أحداً منهم ترك الصّلاة على أحد من أهل القبلة تأثُّماً».

«جمع الإثم: آثام» لا يكسّر على غير ذلك.

ومن حيث الصيغة يقال: أثِم فلان بالكسر يأثَمُ إثْماً ومأْثماً: أي وقع في الإثم، فهو آثم وأثيم وأثوم أيضاً.

وآثمه الله في كذا يأثُمه إثماً وآثاماً: إذا جازاه جزاء الإثم. فالعبد مأثوم، أي مجزيّ جزاء إثمه.

والأثام: جزاء الإثم، وفي التنزيل العزيز:﴿**يلق أثاماً**﴾[4] أراد مجازاة الأثام يعني العقوبة.

---

(١) البقرة: ٥٨.

(٢) انظر اللسان: «خطأ».

(٣) الأعراف: ٣٣.

(٤) الفرقان: ٦٨.

قال الليث: الآثام في جملة التفسير: عقوبة الإثم[1].

ج : تفسير معنى الآية: في «الألوسيّ» «خطيئة» أي صغيرة أو ما لا عمد فيه من الذنوب[2]. ويبدو أن تفسير الخطيئة بالذنب الصغير أو مما لاعمد فيه من الذنوب يؤيده قوله تعالى: ﴿**والّذي أطْمع أن يغفر لي خطيئَتِي يَوْمَ الدّين**﴾[3]. والدّعاء موجّه من إبراهيم أبي الأنبياء عليه السّلام إلى ربّه، وليس لإبراهيم عليه السلام خطايا كبيرة، لأنّ الأنبياء معصومون من الخطأ في الكبائر، ولذلك قال الزّجاج: «جاء في التفسير أن خطيئته قوله: إنّ سارة أختي، وقوله:﴿**بَلْ فَعَلَه كَبيرُهُم**﴾[4]، وقوله:﴿**إني سقيم**﴾[5]، قال: ومعنى خطيئتي أنّ الأنبياء بشر وقد يجوز أن تقع عليهم الخطيئة إلاّ أنهم صلوات الله عليهم، لاتكون منهم كبيرة. لأنهم معصومون، صلوات الله وسلامه عليهم»[6].

ويفسّر الألوسيّ الإثم بالذّنب الكبير، فيقول: «أو إثماً» أي كبيرة أو ما كان عن عَمْد».

ويظهر أن الرأي الحاسم بين الخطيئة والإثم لم يصل إليه العلماء المفسرون فقد قال بعضهم عكس ما قيل حيث ذكروا أن الخطيئة الشرك والإثم مادونه».

قال الألوسيّ: «وفي الكشاف: الإثم: الذنب الذي يستحق صاحبه العقاب»[7].

وفي رأيي أن الكلمتين مترادفتان بالعطف، وكلتاهما تلتقيان في معنى الذّنب، إمّا أن يكون الذّنب صغيراً أو كبيراً، عن عَمْد أو غير عمد، فهي آراء استنتاجيّة، ليس فيها قول قاطع.

على أن أبا جعفر النحاس وقف عند هذه الآية متسائلاً، فقال: «ويقال ما الفَرْق بين الخطيئة والإثم، وقد عطف أحدهما على الآخر ؟.

---

(١) انظر اللسان: «أثِم».

(٢) تفسير الألوسي ٥ /٤٢.

(٣) الشعراء: ٨٢.

(٤) الأنبياء: ٦٣.

(٥) الصّافات: ٨٩.

(٦) اللسان: «خطأ».

(٧) تفسير الألوسيّ ٥ / ١٤٢.

فأجاب عن هذا التساؤل بقوله: ففي هذا أجوبة: منها: أنهما واحد، ولكن لما اختلف اللفظان جاز هذا.

وقيل: قد تكون الخطيئة صغيرة، والإثم لا يكون إلاّ كبيراً »[1].

على أن أبا إسحاق لم يفرّق بين الخطيئة والإثم، لأن ميزان التفرقة بينهما غير دقيق، فكلتاهما ارتكاب معصية، وقد تسمّى هذه المعصية مرّه خطيئة، ومرّة إثماً، ولذلك يقول أبو جعفر النحاس: «وقال أبو إسحاق: سمّى اللهُ -جلّ وعزّ- بعض المعاصي خطايا. وسمّى بعضها آثاماً فاعلم أنه من كسب معصية تُسمّى خطيئة أو كسب معصية تسمّى إثماً، ثم رمى بها من لم يعملها، وهو منها بريء «فقد احتمل بهتاناً وإثماً عظيماً»[2].



(١) إعراب القرآن الكريم لأبي جعفر النحاس ١ /٤٥١.

(٢) السابق.

ثانياً: مِحْور الأفعال

أ – خلق – جعل:

وردت «جعل» معطوفة على: «خلق» في عدّة آيات، منها ما هو معطوف بالواو، وذلك في قوله تعالى:

- ﴿خَلق السّموات والأرْض وجَعل الظُّلمات والنّور﴾[1].
- ﴿والذي خَلق الأزواج كُلّها وجَعل لَكُم مِن الفُلْك والأنْعام ما تَرْكَبون﴾[2].
- ﴿هو الذي خلقكم مِنْ نَفْسٍ واحدة وجعل منها زَوْجَها لِيَسْكُن إليها﴾[3].

ومنها ما هو معطوف بالفاء، وذلك في قوله تعالى:

- ﴿وهو الّذي خلق من الماء بشراً فجعَله نَسباً وصِهْراً﴾[4].

ومنها ما هو معطوف بـ«ثم»، وذلك في قوله تعالى:

- ﴿اللهُ الذي خلقكم مِنْ ضَعْفٍ ثم جَعَل مِنْ بَعْد ضَعْفٍ قُوّة﴾[5].
- ﴿واللهُ خَلقكم مِنْ تُرابٍ ثم من نُطْفةٍ، ثم جَعَلكم أَزْواجاً﴾[6].
- ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾[7]

أ – خلق من الوجهة اللّغوية:

في «اللسان»: الخَلْقُ في كلام العرب: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، وكل شيء خلقه الله فهو مُبْتَدِئُه على غير مثال سبق إليه.

وعند ابن الأنباريّ: «الخَلق في كلام العرب على وجهين: أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه.

---

(١) الأنعام: ١.

(٢) الزخرف: ١٢.

(٣) الأعراف: ١٨٩.

(٤) الفرقان: ٥٤.

(٥) الرّوم: ٥٤.

(٦) فاطر: ١١.

(٧) الزمر: ٦.

والآخر: التّقدير، وقال في قوله تعالى: ﴿فَتَبارك الله أحسن الخالقين﴾[1] معناه: أحسن المُقدِّرين.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وتَخْلقُون إفْكاً﴾[2] أي تُقدّرون كَذِباً.

ومن معاني خلق: يُقال: رجل خَلِيق، بيّن الخَلْق، تام الخلق، معتدل والأنثى خليق، وخليقة، ومختلقة.

ومن معاني الخَلق: الفطرة، والخِلقة: الفطرة والطبيعة والسليقة بمعنى واحد.

والخليقة: الطبيعة التي يخلق بها الإنسان.

- والخُلُق والخُلْق بسكون اللاّم وضمّها: السجيّة والجمع: أخلاق. لا يكسّر على غير ذلك»[3].

ب - جعل من الوجهة اللّغويّة:

تعدّدت معاني «جعل» في المعاجم اللّغوية، ومن هذه المعاني ما يلي:

- جعل بمعنى وضع، يقال: جعل الشيء يَجْعَلُه جَعْلاً، ومَجْعلاً واجتعله: وضعه.

- جعل بمعنى صنع، يقال: جَعَله يجعَلُه جَعْلاً: صنعه.

- جعل بمعنى صيّر، قال سيبويه: «جَعَلْت متاعك بعضُه فوق بعض: أَلْقَيْتَهُ، وقال مرّة: عملته.

ومنه: جعل الطين خزَفاً، والقبيح حُسْناً، أيْ صيّره إياه.

- جعل بمعنى ظنّ، يقال: جعل البصرة بغداد: ظنها إيّاها.

- جعل بمعنى أقبل، يقال: جعل بفعل كذا: أقبل.

- جعل بمعنى نسب، قال الزجاج: جعلت زيداً أخاك: نسبته إليك.

- جعل بمعنى عمل وهيّأ.

---

(١) المؤمنون: ١٤.

(٢) العنكبوت: ١٧.

(٣) انظر اللسان: «خلق».

- جعل بمعنى خلق، ومنه قوله تعالى: ﴿**وجَعَلْنا من الماء كُلّ شيء حيّ**﴾[1]، أي خلقنا.

- جعل بمعنى قال، ومنه قوله تعالى: ﴿**إنا جَعَلناه قرآناً عربيّاً**﴾[2] معناه: إنا بيّناه قرآناً عربيّاً، حكاه الزّجاج.

ج: خلق وجعل من الوجهة التفسيرية:

رأينا عند تعرّضنا لهاتين الكلمتين من الناحية اللغوية أن كلاً منهما لا يقتصر على معنًى واحد.

ولننظر إلى هاتين المادتين في ضوء الآيات التي سقتها لظاهرة العطف بالترادف بين «خلق» و «جعل» من خلال آراء المفسّرين لنرى هل بينهما ترادف أو أن هناك فروقاً دقيقة، وبناء على هذه الفروق صحّ العطف بين هاتين الكلمتين لتغاير المعطوف من المعطوف عليه.

ففي الآية الأولى من سورة الأنعام: ﴿**والذي خَلق السّموات والأَرْضَ وجَعل الظُّلمات والنُّور**﴾ يرى أبو جعفر النحاس: أن «جعل بمعنى خلق، فإذا كانت جعل بمعنى خلق لم تتعدّ إلاّ لمفعول واحد»[3].

ولعل القرطبيّ لمس الفرق الدقيق بينهما حينما ذكر أنّ «خلق» بمعنى اخترع وأوجد وأنشأ وأبدع السموات والأرض، وذلك دليل على حدوثهما، والسّماء والأرض وما بينهما جواهر وليست أعراضاً لأنها ثابتة لا تتغير ولا تتبدّل.

وحينما تناول قوله تعالى: ﴿**وجَعل الظّلمات والنّور**﴾ بين أنه - تعالى -«ذكر بعد الجواهر خَلْق الأعراض، لكون الجوهر لا يستغنى عنه وما لا يستغني عن الحوادث فهو حادث.

والجوْهر في اصطلاح المتكلّمين: هو الجزء الذي لا يتجزأ، الحامل للعرَض وسمّي

---

(١) الأنبياء: ٣٠.

(٢) الزخرف: ٣.

(٣) إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس ١ / ٥٣٥.

العرَض عرَضاً، لأنه يعرض في الجسم والجوهر، فيتغيّر به من حال إلى حال، والجِسْم هو المجتمع، وأقلّ ما يقع عليه اسم الجسم جوهران مجتمعان، وهذه الاصطلاحات، وإن لم تكن موجودة في الصدر الأول، فقد دلّ عليها معنى الكتاب والسّنّة، فلا معنى لإنكارها، وقد استعملها العلماء، واصطلحوا عليها، وبنوا عليها كلامهم». ثم تناول القرطبيّ معنى الظُّلمات والنُّور فقال: قال السّدّي وقتادة وجمهور المفسّرين: المراد سواد اللّيل، وضياء النّهار، وقال الحسن: الكفر والإيمان، وقال ابن عطيّة: وهذا خروج من الظاهر»[1].

وفي ضوء ما ذكر القرطبيّ نلمس أن هناك فرقاً بين خلق وجعل في هذه الآية، وهو أنّ «الخلق» خاصّ بالجواهر، وأن «الجعل» خاص بالأعراض، فكلاهما خَلْق، ولكن الخَلْق بالنسبة للجواهر ألصق وأن الجعل بالنسبة للأعراض أليق.

على أن القرطبيّ نقل رأياً لابن عطيّة، وهو أن: «جعل هنا بمعنى خلق لا يجوز غيره»[2].

وعقب القرطبيّ على ذلك بقوله: «قلت وعليه يتفق اللفظ والمعنى في النّسق، فيكون الجمع معطوفاً على الجمع، والمفرد معطوفاً على المفرد، فيتجانس اللفظ، وتظهر الفصاحة»[3].

ويرى الثعلبيّ أنه لا يوجد عطف جمل، وإنما هو عطف مفردات، أي خلق السموات والأرض والظلمات والنور، و «جعل» هنا زائدة، والعرب تزيد: «جعل» في الكلام كقول الشاعر:

وقد جَعلْت أرى الاثنين أربعةً ... والواحد اثنين لـمّا هدّني الكِبَرُ[4]

والألوسيّ في تفسيره ينقل رأي شيخ الإسلام في قضية الخَلْق والجَعْل،

---

(١) انظر تفسير القرطبي ٦ / ٣٨٤ - ٣٨٦.
(٢) تفسير القرطبي ٦ /٣٨٦.
(٣) السابق.
(٤) السابق.

فيقول: «والجعل ـ كما قال شيخ الإسلام ـ: الإنشاء والإبداع كالخَلْق، خلا أن ذلك مختص بالإنشاء التكوينيّ، وفيه معنى التقدير والتّسوية، وهذا عامّ له كما في الآية، والتشريعيّ أيضاً كما في قوله سبحانه ﴿**ما جَعل الله من بحيرة**﴾[1] وينقل الألوسيّ رأياً آخر وهو: أن «الفرق بين الجَعْل والخَلْق: أنّ الخَلْق فيه معنى التّقدير، والجَعْل فيه معنى التضمين، أي كونه مُحصَّلاً من آخر كأنه في ضمنه، ولذلك عبّر عن إحداث النور والظلمة بالجَعْل تنبيهاً على أنهما لا يقومان بأنفسهما»[2].

وفي رأيي أنه إذا قلنا: إن الخلْق هو بمعنى الجَعْل، أو قلنا: إن هناك فروقاً دقيقة بينهما، فإن الكلمتين تجريان مجرى واحداً وتنبعان من معنى الخَلْق والتقدير، ولكن الاختلاف الذي بينهما هو اختلاف المقامات، أو اختلاف العموم والخصوص،فالجعل عام، والخلق خاص، فكل خلق جَعْل، وليس العكس.

وفي الآيات السابقة التي أوردتها على أنها من باب عطف «جعل» على «خلق» تختلف فيها المقامات بين خَلَق وجَعَل من ناحية تعدّد معاني الفعل: «جعل»، لأن الفعل «جعل» لا يلزم معنى واحداً مثل الفعل «خلق».

ومما يلفت النظر أن نجد «جعل» وضعت موضع «خلق» في بعض الآيات القرآنية، وهذا في ظاهره يدلّ دلالة واضحة على أنّ من معاني «جعل»: «خلق» وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿**خَلقكم مِنْ نَفْس واحدة وخَلَق منها زوجها**﴾[3] ففي هذه الآية نص قاطع لا يحتمل التأويل على أن الله – تعالى – خلق من النفس الواحدة زوجها.

وفي قوله تعالى: ﴿**خلقكم من نفس واحدة وجَعَل منها زوجها**﴾[4] وقوله تعالى: ﴿**خلقكم من نفس واحدة ثم جَعَل منها زوجها**﴾[5] نجد أن الآية الأولى وضعت فيها «جعل» معطوفة بالواو مكان: «خلق» في الآية السابقة، وهي: ﴿**وخلق**

---

(١) المائدة: ١٠٣.
(٢) تفسير الألوسيّ ٧/٨١، ٨٢.
(٣) النساء: ١.
(٤) الأعراف: ١٨٩.
(٥) الزمر: ٦.

منها زوجها﴾، وكذلك الشيء نفسه في الآية الثانية غير أن العطف فيها بـ«ثم».

ولنا أن نتساءل عن معنى النّفس الواحدة، ومعنى زوجها الذي خلق منها ؟ يجيب الألوسيّ عن هذا التساؤل بقوله: «والمراد من النفس الواحدة آدم عليه السلام، والذي عليه الجماعة من الفقهاء والمحدثين ومن وافقهم أنه ليس سوى آدم وحده وهو أبو البشر».

وأمّا «زوجها» في الآية الكريمة فالمراد به حوّاء وهي قد خلقت من ضلع آدم عليه السّلام الأيسر. وروي ذلك عن ابن عمر وروى الشيخان:«واستوصوا بالنّساء خيراً، فإنّهنّ خُلِقْن من ضلع وإنّ أعوج شيء من الضّلع أعلاه، فإن ذهبت تُقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج».

ويعرب السّمين الحلبيّ «مِنْ» في قوله تعالى: **﴿مِنْ نفسٍ﴾** أنها لابتداء الغاية، وكذلك «منها زوجها» و «بث منهما»[1] ولكن ابن أبي عبلة قرأ: «من نَفْسٍ واحد» ووجّه السّمين هذه القراءة بوجهين:

أحدهما: أن المراد بالنفس آدم عليه السلام.

والثاني: أن النفس تذكّر وتؤنث.

وفي عطف «خلق» على ما قبلها بالواو ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه عطف على معنى: «واحدة» لما فيه من معنى الفعل، كأنه قيل:«من نفس وَحُدت» أي انفردت، يقال: وحُد يَحِد وَحُداً وحِدَة، بمعنى انفرد.

الثاني: أنه عطف على محذوف، قال الزمخشريّ كأنه قيل: من نفس واحدة، أنشأها، أو ابتدأها وخلق منها، وإنما حذف لدلالة المعنى عليه، والمعنى: شَعّبَكُم من نفس واحدة، هذه صفتها، بصفة هي بيان وتفصيل لكيفية خلقهم منها.

وإنما حمَل الزّمخشريّ، والقائل الذي قبله على ذلك مراعاةً للترتيب الوجوديّ، لأنّ خَلْق حواء ـ وهي المعبّر عنها بالزوج ـ قبل خلقنا، ولا حاجة إلى ذلك لأن الواو لا تقتضي ترتيباً على الصحيح.

---

(١) من قوله تعالى: ﴿بثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾ الآية نفسها.

الثالث: أنه عطف على خلقكم، فهو داخل في حيّز الصّفة، والواو لا يبالى بها، إذْ لا تقتضي ترتيباً إلاّ أن الزمخشريّ خص هذا الوجه بكون الخطاب في «يا أيها الناس» لمعاصري الرسول ﷺ.....والمعنى:خلقكم من نفس آدم، لأنهم من جملة الجنْس المفرّع منه، وخلق منها أمّكم حواء.... ».

قال السّمين الحلبيّ: «وقدّر بعضهم مضافاً في «منها» أي من جنس زوجها، وهذا عند من يرى أنّ حوّاء لم تُخلق من آدم وإنما خلقت من طينة فَضَلَتْ من طينة آدم».

وعلق السّمين على هذا القول بقوله:«وهذا قول مرغوب عنه».

وأمّا الآية الثانية وهي قوله تعالى: **﴿خَلَقَكم مِن نَفْس واحدةٍ وجعل منها زوجها﴾** فإنّ هذه الآية هي الآية السّابقة نفسها، لكن المعطوف: «جعل»، لا «خلق» هذه الآية كانت موضع خلاف حادّ بين علماء التفسير.

فأبو مسلم يرى «أن صَدْر الآية لآدم وحوّاء، كما هو الظاهر وانقطع الحديث، ثم خصّ المشركين من أولاد آدم بالذكر.

ويجوز أن يذكر العموم، ثم يخصّ البعض بالذكر ». ورأي أبي مسلم يبرئ آدم وحواء من صفة الشرك بالله تعالى لأن الآية بتمامها هي: **﴿ هو الذي خَلَقكم مِنْ نَفْسٍ واحدة وجَعل منها زَوْجَها لِيَسْكن إليها فلما تغشّاها حَمَلتْ حَمْلاً خفيفاً فمرَّت به، فلّما أَثْقَلَت دَعوا الله ربَّهما لئنْ آتَيْتَنا صالِحاً لَنكوننَّ من الشّاكرين﴾**.

فلما استجاب الله دعاءهما أشركا بالله تعالى، وذلك في الآية التالية لهذه الآية الكريمة وهي قوله تعالى: **﴿فلما آتاهما صالِحاً جَعلا له شُركَاء فيما آتاهما، فتعالى الله عمّا يُشْرِكون﴾**[1].

فمن البدهيّ أن لا يكون المراد بذلك آدم وحواء، فهو أبو الرسل وأول رسول على وجْه هذه الأرض، فليس من المعقول إطلاقاً، ولا من المنطق فكراً، ولا من الدين عقيدة أن يوصف آدم عليه السّلام وزوجه حوّاء بالشّرك، وهما قريبا عهد بالله تعالى وبالجنّة.

---

(١) الأعراف: ١٨٩، ١٩٠.

وقيل: يجوز أن يكون صدر الآية لآدم وحواء، والضمير في «جعلا» راجعٌ إليهما، وهما لم يشركا بالله حقيقة، ولكن «الكلام خارجٌ مَخْرَج الاستفهام الإنكاري والكناية في «فتعالى» إلخ للمشركين، وذلك أنهم كانوا يقولون: إنّ آدم عليه السّلام كان يعبد الأصنام، ويشرك كما نشرك ، فردّ عليهم بذلك ونظير هذا أن يُنْعم رجلٌ على آخر بوجوه كثيرةٍ من الإنعام ثم يقال لذلك المُنْعِم إنّ الّذي أنعمت عليه يقصد إيذاءك، وإيصال الشرّ إليك، فيقول: فعلت في حقّه كذا وكذا، وأحسنت إليه بكذا وكذا، ثم إنه يقابلني بالشرّ والإساءة، ومراده أنه بريءٌ من ذلك، ومنفيٌّ عنه».

ورأي ثالث: وقيل: يحتمل أن يكون الخطاب في «خلقكم» لقريش وهم آل قُصيّ، فإنهم خلقوا من نفس قصيّ، وكان له زوج من جنسه عربيّة قُرَيشيّة، وطلبا من الله تعالى الولد، فأعطاه أربعة بنين، فسماهم: عبد مناف، وعبد شمس، وعبد العزّى وعبد الدّار، يعني به دار النّدوة، ويكون الضمير في «يشركون» لهما، ولأعقابهما، المُقْتدين بهما».

وقد نوقش هذا الرأي مِنْ قبل بعض المفسّرين «بأنّ المخاطبين لم يخلقوا من نَفْس قُصَيّ، لا كُلّهُم ولا جُلّهُم، وإنما هم مجمع قريش.

وبأن القول بأن زوجه من قريش خطأ، لأنها إنّما كانت بنت سيّد مكّة من خزاعة، وقريش إذ ذاك متفرّقون ليسوا في مكّة.

وأيضاً من أين العلم أنهما وعدا عند الحمل أن يكونا شاكرين لله تبارك وتعالى، ولا كفران أشد من الكفر الّذي كانا عليه.

وما مِثْل من فسّر بذلك إلاّ كمن عمّر قصراً، فهدم مصراً».

وقول رابع:وهو «أن ضمير «له» للولد، والمعنى: أنهما طلبا من الله تعالى أمثالاً للولد الصالح الذي آتاهما.

وقول خامس: وهو أن الضّمير لإبليس، والمعنى: جعلا لإبليس شركاء في اسمه حيث سمّيا ولدهما بعبد الحارث».

وعقب الألوسيّ على القولين الأخيرين بأن الآمـديّ في: «أبكارالأفكـار» ردّهمـا، وهما لعمري أوهن من بيت العنكبوت لكنّي ذكرتهما استيفاءً للأقوال.

وقول سادس: وهو منسوب إلى جماعة من السّلف كابن عباس ومجاهد وسعيد بن المسيب وغيرهم: إلى أن ضمير «جعلا» يعود لآدم وحواء عليهما السلام[1].

والمراد بالشّرك بالنسبة إليهمـا غـير المتبـادر، بـل مـا أشـرنا إليـه آنفـاً إلى أنّ قولـه سبحانه وتعـالى: ﴿**فتعـالى الله عمّـا يُشْـركون**﴾ تخلـص إلى قصّـة العـرب وإشـراكهم الأصنام، فهو كما قال السّدي: من الموصول لفظاً، المفصول معنى: ويوضح ذلك كما قيل تغيير الضّمير إلى الجمع بعد التّثنية، ولـو كـانت القصـة واحـدة لقيـل: «يشـركان» وكذلك الضّمائر بعد.

وأيّد ذلك بما أخرجه أحمد، والترمذيّ، وحسّنه، والحاكم وصحّحه عن سمـرة بـن جُندب رضي الله تعالى عنه قال: قـال رسـول الله ﷺ :«لما ولـدت حـوّاء طـاف بهـا إبليس، وكان لا يعيش لها ولد، فقال لها: سمّيه عبد الحارث، فإنه يعيش، فسمّته بذلـك فعاش فكان ذلك من وحْي الشيطان وأمره، وأراد بالحارث نفسه فإنه كان يسـمّى بـه بين الملائكة».

قال الألوسيّ معقّباً على هذا الحديث: «ولا يعدّ هذا شـركاً بالحقيقـة علـى ماقـال القطـب، لأن أسمـاء الأعـلام لا تفيـد مفهوماتهـا اللّغويّـة، لكـن أطلـق عليهـا الشّـرك تغليظاً»[2].

والذي أخلص إليه من هذه القضية أن بين خلق وجعل ترادفـاً إذا كـانت «جعـل» في مقام الخلْق والإنشاء، أمّا إذا اتخذت مساراً آخر غـير هـذا المعنـى، فـلا تـرادف بـين الكلمتين، لأن لـ«جعل» معاني متعدّدة ذكرنا طرفاً منها في صدر الحديث عنها.

وفي الآية الثالثة:﴿**خلقكم من نفس واحدة ثـم جعـل منهـا زوجهـا**﴾[3]. فيقـال

(١) انظر تنوير المقباس من تفسير ابن عباس / ١٤٣.
(٢) انظر النصوص في تفسير الألوسيّ ٩/ ١٣٧ - ١٤٢.
(٣) الزمر:٦.

فيها ما قيل في آية الأعراف قبلها، لكن الفارق بين الآيتين أن آية الأعراف العطف فيها بالواو، والعطف في هذه الآية بـ«ثم» فهل لذلك من سّر؟

لا شك أن المراد بالنفس في هذه الآية آدم عليه السّلام بلا خلاف ولا شك أيضاً أن المراد بـ«زوجها» حواء بلا نزاع فإنها خلقت من ضلعه ـ عليه السلام ـ اليسرى، وهي أسفل الأضلاع، على معنى أنها خلقت من بعضها أو خلقت منها كلها.

وفي هذه الآية سرّان: سرٌّ محوره التعبير بـ«جعل» بدلاً من «خلق»، وسرّ محوره التعبير بـ«ثم» دون الواو العاطفة.

أمّا السرّ الأوّل وهو التعبير بـ«جعل» بالنسبة لخلق حواء فإن الألوسيّ بين السّرّ في ذلك بقوله: «خلق حوّاء من الضّلع أعظم وأجلب للتّعجب. ولذا عبّر عنه بالجعْل دون الخلق» ومثار العجب في رأيي: أنّه لم يتنبّه الألوسيّ - والله أعلم - إلى أن آدم خلق من تراب أو من طين وتحوّل إلى بشر صوّر في أحسن تصوير ومن جزء من ضلوع هذا الخَلق السويّ الجميل خلق مخلوق آخر وهو حواء، فإذا كان آدم خُلِقَ من تراب، فإن حوّاء خلقت من مخلوق، والخلْق من المخلوق يثير العجب، ويبعث على الدهشة ومن هنا كان سرّ التعبير بـ«جعل»، فإن «كُنْ»ملازمة لخلق آدم من تراب حينما قال لآدم كُنْ من التراب فكان، وكلمة جعل تعني الإنشاء والخلق إلى جانب التّصيير والتّحويل، وفرق بينهما، ومن هنا كان العطف بـ«ثُمّ» وأمّا السّرّ بالتعبير بـ«ثم» فقد وضّحه الألوسيّ بقوله: فـ«ثمّ» للتراخي الرّتبي، ويجوز فيه كون الثّاني أعلى مَرْتَبةً من الأول وعكسه»[1].

ومعنى ذلك أن الواو قد تفيد خلق آدم وحواء معاً، والفاء تفيد خلق حواء مرتّباً على خلق آدم وعقبه بدون مهلة، أمّا ثم فإنها تفيد التّراخي، والتراخي هنا أنسب للمقام، وألصق بالبلاغة، وهذا العطف بـ «ثم» موضح للآيات السابقة التي كان العطف فيها بالواو، ليبين أن خلق حواء كان بعد خلق آدم، والواو لا تدل على ذلك، والقرآن يفسّر بعضُه بعضاً.

---

(١) انظر تفسير الألوسيّ.

٢ - أكمل ـ أتمّ

«أكمل» و «أتم» لم تردا معطوفتين في القرآن الكريم إلاّ في آية واحدة وهي قوله تعالى:

﴿اليوم أكْمَلْتُ لكم دِينَكم وأتْمَمْتُ عليكم نِعْمتِي، ورَضيت لكم الإسلام ديناً﴾[1].

أ - أكمل من الوجهة اللغويّة:

في اللّسان: الكمال: التّمام، وقيل: التّمام الذي تُجزأ منه أجزاؤه.

ومن حيث صيغة الفعل ففيه ثلاث لغات: كَمَل الشيءُ يكْمُل، وكَمِل، وكمُل كمالاً وكمُولاً. قال الجوهريّ: والكسر أرْدؤها.

والكميل: الكامل، وفعله: كَمُل. وأنشد سيبويه:

على أنه بعدما قد مضى ثلاثون للهجر حولاً كميلاً [2]

وتكمّل كـ«كَمَل» وتكامل الشيء، وأكملته أنا وأكملت الشيء أي أجملته وأتممته، وكمّله: أتمّه، ورجل كامل وقوم كَمَلة مثل: حاقد وحقدة.

ويقال: أعطه هذا المال كملاً أي كله.

والتّكميل والإكمال: التّمام، واستكمله: استتمه[3].

ب - أتمّ:

ورد في اللّسان: تمّ الشيءُ يِتمُّ تمًّا وتَمامَة، وتَماماً وتِمامةً، وتُماماً وتُمَّةً.

وأتمّه غيره، وتممّه، واستتمّه بمعنًى.

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) للعباس بن مرداس: من شواهد سيبويه ٩٢/١ ومجالس ثعلب ٤٢٤/٢، والإنصاف / ٣٠٨ وابن يعيش ١٣٠/٤، والخزانة ١١٩/٣.

(٣) اللسان: «كمل».

وتّمه الله تتميماً وتَتمّةً، وتمامُ الشيءُ وتَمامَتهُ، وتِتِمَّتهُ: ما تَمّ به.

قال الفارسيّ: تَمام الشّيء: مـاتمّ بـه بـالفتح لاغـير، يحكيـه عـن أبـي زيـد، وأتَـمّ الشيء، وتمّ به يتِمّ به: جعله تامّاً.

وفي الحديث: «أعوذ بكلمات الله التامّات».

علق ابن الأثير على ذلك بقوله: إنما وصف كلامه بالتمّام لأنه لا يجـوز أن يكـون في شيء من كلامه نقصٌ أو عيب، وقيل: التمام ها هنا: أنها تنفع المتعوّذ بها، وتحفظـه من الآفات وتكفيه.

وتتمَّة كل شيء: ما يكون تمام غايته كقولك: هذه الدراهـم تمام هذه المئة، وتتمـة هذه المئة.

والتّم: الشيء التّام.

وتمّ على الشيء: أكمله. قال الأعشى:

فتـــمَّ علـــى معشـــوقة لا يزيدُهـــا إليــه بــلاء الشّــوق إلاّ تحَبُّبــا [1]

جـ - الآية الكريمة بين اللغويين والمفسّرين:

١- عند اللغويين:

قال ابن منظـور: معنـاه - والله أعلـم - الآن أكملـت لكـم الديـن بـأن كفيتكـم خوف عدوّكم، وأظهرتكـم عليهـم، كمـا تقـول: الآن كمُـل لنـا الملـك، وكمُـل لنـا مانريد، بأن كُفِينا من كنا نخافه.

وقيل: معناه: أكملت لكم دينكم، أي أكملت لكـم فـوق مـا تحتـاجون إليـه في دينكم، وذلك جائز حسن.

وهذا القول الثاني الذي ذكره ابن منظور هو قول أبي إسحاق الزّجاج، كما قال الأزهري: «هذا كلام أبي إسحاق الزجاج، وهو حسن.

وليس معناه عند الزجاج أن يكون دين الله عز وجلّ في وقـت مـن الأوقـات غـير

(١) ديوان الأعشى / ١٠ وانظر اللسان: تمم.

كامل، لأن دين الله كامل بكل فروضه وواجباته، وسننه وتشريعاته وآدابه»[1].

٢- عند المفسّرين:

أ - تفسير ابن عباس: فسّره ابن عباس: بقوله: «إن المعنى: اليوم أكملت لكم حدودي وفرائضي، وحلالي، وحرامي بتنزيل ما أنزلت، وبيان ما بيّنت لكم، فلا زيادة في ذلك ولا نُقْصان منه بالنّسخ بعد هذا اليوم، وكان يوم عرفة عام حجّة الوداع واختار هذا الرأي الجبّائي والبلخيّ وغيرهما، وادّعوا أنه لم ينزل بعد ذلك شيء من الفرائض على رسول الله ﷺ في تحليل ولا تحريم، وأنه عليه الصلاة والسّلام لم يلبث بعدُ سوى أحد وثمانين يوماً ومضى إلى الرفيق الأعلى ﷺ .

ويبدو أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فهم هذا المعنى من الآية الكريمة بدليل أنه لما سمع الآية فهم منها نَعْي رسول الله ﷺ، فقد أخرج ابن أبي شيبة: أن عمر رضي الله عنه لّما نزلت الآية بكى، فقال له النبيّ ﷺ : « ما يبكيك ؟ قال: أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا، فأمّا إذا كَمُل، فإنه لم يكمُل شيءٌ إلاّ نقص، فقال عليه الصلاة والسّلام: صدقت ».

ب - تفسير سعيد بن جبير وقتادة: ذهبا إلى أن المعنى:

اليوم أكملت لكم حجّكم، وأقررتكم بالبلد الحرام تحجّونه دون المشركين.

واختار الطبري هذا الرّأي وردّ على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الله تعالى أنزل بعد ذلك آية الكلالة [2]، وهي آخر آية نزلت»[3].

جـ - رأي الفخر الرّازي:

الفخر الرّازيّ تناول هذه الآية باستيعاب، فقد تعقّب آراء المفسّرين مفنّداً لكثير من آرائهم بأدلة عقلية ومنطقيّة، برع فيها كل البراعة بما قدّمه من حجج وبراهين.

يبدأ بالتساؤل حيث يقول: «في الآية سؤال، وهو أن قوله:﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لكم**

---

(١) انظر اللسان: «كمل».

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة﴾ النساء : ١٧٦.

(٣) انظر تفسير الألوسي ٦ / ٦٠.

دينكم﴾ يقتضي أن الدّين كان ناقصاً قبل ذلك، وذلك يوجب أن الدّين كان ﷺ مواظباً عليه أكثر عمره كان ناقصاً، وأنه إنما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدّة قليلة».

وبعد هذا التساؤل يذكر إجابة المفسّرين عنه، وينقد من هذه الإجابات ما لم يقو في نظره، فيقول: «واعلم أن المفسّرين لأجل الاحتراز عن هذا الإشكال ذكروا وجوهاً:

الأول: أن المراد من قوله: ﴿**أكملت لكم دينكم**﴾: هو إزالة الخوف عنهم، وإظهار القدرة لهم على أعدائهم، وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوّه، ويقهره قهراً كليّاً: اليوم كمل ملكنا.

وعلّق الرازي على هذا الرأي بقوله: «وهذا الجواب ضعيف، لأن مُلْك ذلك المَلِك كان قبل قهر العدوّ ناقصاً».

ويسرد رأياً ثانياً للإجابة عن الإشكال السابق، وهو: «أن المراد أني أكملت لكم ما تحتاجون إليه في تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام».

وعلق الرازي على ذلك بقوله:

«وهذا أيضاً ضعيف، لأنه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين إليه من الشرائع كان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وأنه لا يجوز».

وبعد أن فند هذين الرأيين أو هذين التفسيرين عرض تفسيراً ثالثاً،وقد أعجبه هذا التفسير، واختاره مُبيّناً سبب هذا الاختيار فيقول: «الثالث: وهو الذي ذكره القفال، وهو المختار: أن الدين ما كان ناقصاً البتّة، بل كان أبداً كاملاً، يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت، إلاّ أنه تعالى كان عالِماً في أول وقت المبعث بأن ماهو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد، ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم.

وأمّا في آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة، وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشّرع أبداً كان كاملاً، إلاّ أن الأوّل كمال إلى زمان مخصوص، والثاني كمال إلى

يوم القيامة، فلأجل هذا قال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[1].

ويختم الرّازي تفسيره في «إكمال الدين» بقوله: «قال أصحابنا: دلّت الآية على أن الدّين لا يحصل إلاّ بخلْق الله تعالى وإيجاده، والدليل عليه أنه أضاف إكمال الدين إلى نفسه، فقال: ﴿اليوم أكْملت لكم دينكم﴾، ولن يكون إكمال الدّين منه إلاّ وأصله أيضاً منه.

واعلم أنا سواء قلنا: الدّين عبارة عن العمل، أو قلنا: إنه عبارة عن المعرفة، أو قلنا: إنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، فالاستدلال ظاهر. وأمّا المعتزلة فإنهم يجعلون ذلك على إكمال بيان الدّين، وإظهار شرائعه، ولا شك أن الذي ذكروه عدول عن الحقيقة إلى المجاز»[2].

وكما اختلف المفسّرون في إكمال الدين اختلفوا في إتمام النعمة.

ويفسّر بعض المفسّرين إتمام النعمة هو فتح مكّة ودخولها آمنين ظاهرين، وهدم منار الجاهليّة ومناسكها، والنّهي عن حجّ المشركين، وطواف العريان.

وتفسير ثان: وهو المراد بإتمام النعمة: الهداية والتوفيق بإتمام سببهما.

وتفسير ثالث: هو إكمال الدين.

وتفسيرٌ رابع: هو إعطاؤهم من العلم والحكمة ما لم يعطه أحداً.

وتفسير خامس: وهو أنْجَزْت لكم وعدي» [3].

وكما أفاض الرّازي في الحديث عن إكمال الدّين أفاض أيضاً في الحديث عن إتمام النعمة، فإتمام النعمة عنده مرتبط بإكمال الدين، فالعطف بينهما كلا عطف، فهو يقول: «ومعنى أتممت عليكم نعمتي بإكمال أمر الدين والشريعة، كأنه قال: اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الإكمال، لأنه لا نعمة أتمّ من نعمة الإسلام».

وقد أضاف إلى هذا المعنى آخر وهو الدلالة «على أن خالق الإيمان هو الله تعالى، وذلك لأنا نقول: الدّين الذي هو الإسلام نعمة، وكل نعمة فمن الله، فيلزم أن يكون

---

(١) تفسير الفخر الرازي ١١ / ١٣٧، ١٣٨.

(٢) السابق / ٢٣٩.

(٣) انظر هذه التفاسير في تفسير الألوسيّ ٦ / ٦٠، ٦١.

دين الإسلام من الله»، ويدلل الرّازي على أن الإسلام نعمة بدليلين:

الأول: «الكلمة المشهورة على لسان الأمّة، وهي قولهم الحمد لله على نعْمة الإسلام».

الثاني: أنه ـ تعالى ـ قال في هـذه الآيـة: ﴿**اليـوم أكملـت لكـم دينكـم وأتممـت عليكم نعمتي**﴾ ذكر لفظ النعمة مبهمة، والظاهر أن المراد بهذه النعمة ما تقـدم ذكـره وهو الدّين».

ويثير الرازي تساؤلات حول المراد بإتمام النّعمة، فيقول:

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بإتمـام النعمـة جعلهـم قـاهرين لأعدائهـم، أو المراد به جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق إليه نسخ»؟

فيجيب الرازي عن هذا التساؤل بقوله:

«قلنا: أمّا الأول فقد عرف بقوله: ﴿**الْيَوْمَ يَئِس الّذين كفـروا مـن دِينكـم**﴾[1]، فجعل هذه الآية عليه أيضاً يكون تكريراً.

وأمّا الثاني، فلأن إبقاء هذا الدّين لما كان إتماماً للنعمة وجب أن يكون أصل هـذا الدين نعمة، لا محالة، فثبت أن دين الإسلام نعمة.

وإذا ثبت هذا فنقول: كل نعمة فهـي مـن الله تعـالى. والدليـل عليـه قولـه تعـالى: ﴿**وما بِكُمْ مِنْ نِعْمة فَمِن الله**﴾[2].

وإذا ثبتت هاتان المقدّمتان لزم القطع بـأن ديـن الإسـلام إنمـا حصـل بتخليـق الله تعالى، وتكوينه، وإيجاده»[3].

في ضوء المقابلة بين إكمال الدين، وإتمام النعمة نجد أن بين الكلمتين ترادفاً من حيـث إن كمال الدين هو من تمام النعمة وإن كانت هنـاك فـروقٌ دقيقـة حيـث كـانت النعْمـة مبهمـة، وكمال الدين واضحاً، فـإن هـذه الفـروق لاتقـف حـائلاً بـين الكلمتـين وبـين الـترادف،وأن العطف بالواو بين الفعلين ليس معناه التغاير، فإن أكمل بمعنى أتم لغةً وتفسيراً.



(١) المائدة: ٣.

(٢) النحل: ٥٣.

(٣) تفسير الفخر الرازي ١١ / ١٤٠.

٣ - وهن - ضعف

ورد العطف بالترادف بينهما في قوله تعالى:

﴿**فما وَهَنوا لما أصَابهم في سَبيلِ الله وما ضَعُفوا وما اسْتَكانوا**﴾[(١)].

أ - الوهن من الوجهة اللغوية:

الوَهْن: الضعف في العمل والأمر، وكذلك في العَظْم ونحوه.

وفي التنزيل: ﴿**حَمَلَتْه أُمه وَهْناً على وَهْن**﴾[(٢)] جاء في تفسيره: ضعفاً على ضعف، أي لزمها بحملها إيّاه أن تضعف مرّة بعد مرّة.

والوَهن بفتح الهاء: لغة فيه.

وفعله بفتح الهاء «وهَن»،وبكسرها:«وَهِن» يَهِن فيهما أي: ضعف، ومصدره: «الوهْن» بسكون الهاء أوبفتحها وأوهنه يوهنه، ووهّنته توهيناً.

وفي حديث الطّواف: «وقد وهَنَتْهُم حمّى يثرب» أي أضعفتهم والوصف منه واهنٌ، يقال: رجل واهنٌ: ضعيف لا بطن عنده، والأنثى واهنة.

والوهنانة من النساء: الكسلى عن العمل تنعّماً.

والوَهْن والمَوْهِن: نحوٌ من نِصْف اللّيل، قال الأصمعي: هو حين يُدْبِر الليلُ .

وجمع واهنة: وُهُن. قال في اللّسان: ويجوز أن يكون: «وُهُن» جمع وَهُون، لأن تكسير فَعول على فُعُل أشْيَع وأوسع من تكسير فاعلة عليه، وإنّما فاعِلَة وفُعل نادر[(٣)].

ب - الضّعف من الناحية اللغوية:

في اللسان: الضَّعف والضُّعفُ: خلاف القوّة.

الضُّعف بالضم في الجسد، والضَّعف بالفتح في الرّأي والعقل، وقيل: هما معاً

---

(١) آل عمران: ١٤٦.

(٢) لقمان: ١٤.

(٣) انظر اللسان والمعاجم الأخرى في «وهن».

جائزان من كل وجه، وعند أهل البصرة هما سيّان يُسْتَعْملان معاً في ضعف البدن وضَعْف الرّأي.

وفي التّنزيل: ﴿**اللهُ الّذي خَلَقكُم من ضَعْفٍ ثم جَعَل من بَعْد ضَعْفٍ قوّةً، ثم جَعل مِنْ بَعْد قُوّة ضَعْفاً**﴾[1].

قال قتادة:«خلقكم من ضَعْف» قال: من النُّطفة أي من المني، ثم جعل من بعد قوّة ضَعْفاً، قال: الهَرَم.

و«الضَّعَف» بفتح العين لغة في الضَّعْف.

وفِعْله: ضَعُف بضم العين يَضْعُف ضَعْفاً وضُعْفاً.

وضَعَفَ: بفتح العين عن اللّحياني فهو ضَعِيف.

وجمعه: ضعفاء، وضَعْفى، وضِعاف، وضَعَفَة، وضَعافي وأضْعفة، وضَعّفه صيّره ضَعيفاً.

واستضعفه، وتضعّفهُ: وجَده ضَعِيفاً، فركبه بسوء. قال ابن الأثير: يقال: تضعّفتُه، واستضعفته بمعنى للّذي يتضعّفه الناس، ويتجبّرون عليه في الدنيا للفقر ورثاثة الحال»[2].

جـ - الضَّعْف والوهن عند المفسرين:

أولاً: الضعيف:

يقع الضّعف عند مفسّري غريب القرآن الكريم على عشرة أوجه:

١- الضّعيف: العاجز عن الحيلة:

قال تعالى: ﴿**وله ذرّيّة ضُعَفاء**﴾[3] يعني عجزة عن الحيلة.

٢ - الضعيف: من لا صبر له عن التزويج:

قال تعالى:﴿**وخُلِق الإنسان ضعيفاً**﴾[4].

---

(١) الرّوم: ٥٤.

(٢) انظر اللسان: «ضعف».

(٣) البقرة: ٢٦٦.

(٤) النساء: ٢٨.

٣ - الضّعيف: الضرير:

قال تعالى: ﴿**وإنّا لنَراك فينا ضَعِيفاً**﴾[١] يعني ضَريراً، وكان شعيب عليه السلام مُصاباً ببصره.

٤ - الضعَفاء: الزّمنى:

قال تعالى: ﴿**لَيْس على الضُّعفاء ولا على المَرْضى**﴾[٢] أي ولا على الزّمنى[٣].

٥ - الضّعيف: المقهور:

قال تعالى: ﴿**يَسْتَضْعِف طائفةً منهم**﴾[٤]، أي يقهر طائفة منهم.

٦ - الضُّعفاء: السّفلة:

قال تعالى: ﴿**وقال الّذين اُسْتُضْعِفوا لِلّذين اسْتَكْبَروا**﴾ [٥] يعني: السّفلة للقادة.

٧ - الضّعف: النُّطفة.

قال تعالى: ﴿**الله الّذي خَلَقكُم من ضَعْفٍ**﴾[٦] يعني من نطفة.

٨ - الضعف: الخِذْلان.

قال تعالى: ﴿**إن كيد الشيطان كان ضعيفاً**﴾[٧].

٩ - الضّعف: العذاب:

قال تعالى: ﴿**إذاً لأذَقْناك ضِعْف الحَياة وضِعْف الممات**﴾[٨] يعني عذاب الحياة، وعذاب الممات.

١٠ - المضاعفة: الأقساط.

---

(١) هود: ٩١.

(٢) التوبة: ٩١.

(٣) الزّمنى مفردها: زَمِن: أي المرض الذي يدوم طويلاً.

(٤) القصص: ٤.

(٥) سبأ: ٣٣.

(٦) الروم: ٥٤.

(٧) النساء: ٧٦.

(٨) الإسراء: ٧٥.

قال تعالى: ﴿**فَيُضاعِفه له أضعافاً كثيرة**﴾[1] أي أقساطاً كثيرة[2] .

وقد ذكر هذه الأوجه عبد الرحمن بن الجوزيّ المتوفى٥٩٧ هـ في كتابه: «نزهة الأعين النواظر»، وأسقط من هذه الأوجه الأوجه الثّلاثة الأخيرة، وهي: الخِذلان، والعذاب، والمضاعفة[3].

- تفسير القرطبيّ لهذه الآية :

يفسّر القرطبيّ هذه الآية بقوله: «وهنوا: أيْ ضَعُفوا، وقرأ الحسن وأبو السّمال[4]: وهِنُوا بكسر الهاء وضمها لغتان عن أبي زيد.

ومعنى: ﴿**فما وهنوا**﴾: ماوهنوا لقتل نبيّهم، أو لقتل من قُتل منهم، أي ما وهن باقيهم، فحذف المضاف، ﴿**وما ضعفوا**﴾ أي عن عدوّهم[5].

- تفسير الألوسيّ:

وقد ذكر الألوسيّ في تفسيره: أن قتادة فسّر الوَهن هنا: بالعجز وفسّره الزّجاج بالجبن، أي فما عجزوا، أو فما جبنوا»[6].

- تفسير الطبريّ: يتناول الطبري تفسير الوهن والضّعف في هذه الآية في ضوء قراءة من قرأ: «**وكأيِّن من نَبِيٍّ قاتل معه رِبِّيون كثيرٌ فما وَهَنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا**» الخ.

فقد اختلف القُرّاء في قراءة قوله تعالى: ﴿**قاتل معه ربيون كثير**﴾ فقرأ جماعة من قراء الحجاز والبصرة: «وقُتِل» [7] بضم القاف، وقرأه جماعة أخرى: «وقاتل»[8] بفتح

(١) البقرة: ٢٤٥.

(٢) انظر: إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم / ٢٩٠، ٢٩١.

(٣) انظر: نزهة الأعين النواظر / ٤٠٥، ٤٠٦.

(٤) انظر قراءة رقم ١٢٢٦ في معجم القراءات.

(٥) تفسير القرطبيّ ٤/.

(٦) تفسير الألوسيّ ٤ / ٨٣.

(٧) قراءة نافع وابن كثير وآخرين، انظر معجم القراءات قراءة رقم ١٢٢٤.

(٨) قراءة عاصم في المصحف الذي بين أيدينا.

القاف وبالألف، وهي قراءة جماعة من قراء أهل الحجاز والكوفة.

فأمّا من قرأ: «قاتل» فإنه اختار ذلك، لأنه قال: لو قُتلوا لم يكن لقوله: «فما وَهَنوا» وجه معروف، لأنه يستحيل أن يُوصفوا بأنّهم لم يهنوا و لم يَضْعفوا بعدما قتلوا.

وأمّا الذين قرؤوا ذلك: «قُتِل» فإنهم قالوا: إنما عنى بالقتل النبيّ وبعض مَنْ معه من الرّبيين دون جميعهم.

وإنما نفى الوهن والضّعف عمّن بقي من الرّبيين ممن لم يقتل.

واختار الطبري قراءة من ضم القاف من «قُتِل» فقال: «وأولى القراءتين في ذلك عندنا بالصّواب قراءة من قرأ بضم القاف «قُتِل»، لأن الله عز وجلّ إنما عاتب بهذه الآية، والآيات التي قبلها: ﴿**أمْ حَسِبْتم أن تَدْخلوا الجنّة ولّما يَعْلم الله الّذين جاهدوا منكم**﴾[1]، الّذين انهزموا يوم أحد، وتركوا القتال، أو سمعوا الصّائح يصيح أن محمداً قد قُتِل، فعذلهم الله عز وجلّ على فرارهم، وتَرْكهم القتال، فقال ﴿**أفإن مات أَوْ قُتِل انْقَلَبْتم على أعقابكم**﴾[2]، ثم أخبرهم عمّا كان من فِعْل كثير من أتباع الأنبياء قبلهم، وقال لهم: هلاّ فعلتم ما كان أهل الفَضْلِ والعلم من أتباع الأنبياء قبلكم يفعلونه إذا قُتل نبيّهم من المضيّ على منهاج نَبيِّهم، والقتال على دينه أعداء دين الله على نحو ما كانوا يقاتلون مع نبيّهم فلم يهنوا، و لم يضعفوا، كما لَمْ يضعف الّذين كانوا قبلكم من أهل العلم والبصائر من أتباع الأنبياء إذا قتل نبيّهم، ولكنهم صبروا لأعدائهم حتّى حكم الله بينهم وبينهم.

وبذلك من التأويل جاء تأويل المتأوّل»[3].

- تفسير الطوسيّ:

يفرق الطوسيّ [المتوفى ٤٦٠ هـ] في تفسيره هذه الآية بين الوهن والضعف حتى لا يصح عطف الشيء على مثله؛ فيقول:

---

(١) البقرة: ٢١٤.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) تفسير الطبري ٣/ ١١٩، ١٢٠.

«والوَهن: هو الضعف، وإنما قال: ﴿**فما وَهَنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا**﴾ من حيث إن الوهن: انكسار الجسد بالخوف، والضّعف نقصان القوّة وقوله: ﴿**وما استكانوا**﴾: معناه: ما أظهروا الضّعف.

وقيل معناه: ما خضعوا، لأنه يسكن لصاحبه، ليفعل به مايريد، فلم يهنوا بالخوف، ولا ضعفوا بنقصان العُدّة، ولا استكانوا بالخضوع».

ويؤكد هذه التفرقة بين الكلمتين باستدلاله، بقول ابن إسحاق: «فما وهنوا بقتل نبيّهم، ولا ضعفوا عن عدوهم، ولا استكانوا لما أصابهم في الجهاد عن دينهم».

واستدلاله أيضاً بقول الزّجاج: «وقال الزجاج: يعني ما وهنوا: ما فتروا، وما ضعفوا: وما جبنوا عن قتال عدوّهم، وما استكانوا: ماخضعوا»(١).

وبعد فالناظر لأقوال اللغويين والمفسّرين في هذه الآية يجد أن معظم أقوالهم تثبت الترادف بين الوهن والضعف حقاً، إن هناك فروقاً بينهما ناتجة عن اختلاف السّياق، وتباين المقام، وقد بيّنت سابقاً أن الضعف له عدة وجوه وصلت إلى عشرة أوجه، وكل وَجْه منها يختلف عن الوجه الآخر حسب ما يقتضيه السّياق، ويتطلبه المقام.

ومن هذه المعاني العشرة الضعف: العجز، وحينما نفسر الوهن بالضّعف فإنما نعني وجهاً واحداً من أوجه الضعف التي ساقها رجال الوجوه والنظائر.

على أن الذي يتبادر إلى الذّهن من أول وهلة أن الوهن هو الضعف فإذا أراد لغويّ أو مفسّر أن يتعمق في المعاني الخفية وراء هاتين الكلمتين سيجد ما يشفي غليله، لأن كلمات القرآن الكريم إذا نظرنا إليها من خلال هذا المنظار انطلقت إليك أشعتها لتعطيك دلالات مختلفة. ومعاني متعدّدة، لأنها بحر محيط في أعماقه الدّرر المتلألئة، والجواهر البرّاقة، ولقد صدق حجة الإسلام الإمام الغزالي في قوله: «أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعّب علم الأولين والآخرين، كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها»(٢).

---

(١) تفسير البيان للطوسيّ ٣/١١.

(٢) جواهر القرآن ودرره للإمام الغزالي / ٨، دار الآفاق الجديدة – بيروت.

أو كما يقول أديب العربية مصطفى صادق الرّافعي يصف ألفاظه ومعانيه:

«ألفاظٌ إذا اشْتَدّت فأمواج البحار الزاخرة، وإذا هي لانت فأنفاس الحياة الآخرة....

ومعان بينا هي عذوبةٌ ترويك من ماء البيان، ورقّة تَسْتَرْوِح منها نَسيم الجِنان، ونور تُبصر به في مرآة الإيمان وجه الأمان...،

وبينا هي تَرِفّ بندى الحياة على زهرة الضّمير وتخلق في أوراقها من معاني العبرة معنى العبير... ثم بينا هي تتساقط من الأفواه تَساقُط الدّموع من الأجفان، وتدع القلب من الخشوع كأنه جنازةٌ ينوح عليها اللّسان... إذْ هي بعد ذلك إطباق السحاب وقد تهاوت قواعدُه، والتمعت ناره، وقصفت في الجوّ رواعدهُ... ويقول أيضاً حينما وصف العاجزين عن التحدي:

«قالوا هذا هو السحر المبين.... إنه لَسِحْرٌ يَغلب حتى يفرّق بين المرء وعادته، وينفذ حتى يتصرف بين القلب وإرادته ، ويجري في الخواطر كما تصْعد في الشّجر قطراتُ الماء ، ويتصل بالروح فإنّما يمد لها بسبب إلى السمّاء ، وإنه لسحر إذْ هو... ثمرات لم تنبت في قلم أوراقها ، ونور عليه رونق الماء ، فكأنما اشْتَعَلَتْ به الغُيوم، وماءٌ يتلألأ كالنّور فكأنما عصر من النّجوم ... ».

ورد على من يصفه بالشعر، فقال:

«وبلى إنه لَشِعر ، ولكن زنة مبانيه في معانيه ، وزنة معانيه في مبانيه ، فكلّ معنًى ولا جرم من بَحْر ، وكل لفظ كَلؤلؤة في النحر .

وإنه لشعر ، إذْ هو آيات لا يجانس كلامها البديع غير كمالها وحقيقة في الوجود لم يكن يُعْرف غير خيالها ، ومرآة في يد اللهْ تقابل كلَّ روح بمثالها»(١).

ويشيد السيد محمد رشيد رضا بأسلوب القرآن المنفرد حيث ينصّ على أن هذا الأسلوب لا يعييه إلاّ ذو الفطنة من أولي الألباب فيقول : قال شيخنا الأستاذ الإمام [محمد عبده] : «إن لكلام اللهْ تعالى أسلوباً خاصّاً يعرفه أهله ، ومن امتزج القرآن

---

(١) إعجاز القرآن للرافعي بتصرف ٣٠ ، ٣١ .

بلحمه ودمه .

وأمّا الّذين لا يعرفون منه إلاّ مفردات الألفاظ ، وصور الجمل ، فأولئك عنه مبعدون .

وقال أيضاً: فهم كتاب الله تعالى يأتي بمعرفة ذوق اللغة وذلك بممارسة الكلام البليغ منها» .

وقال في وصف من امتزج القرآن بدمه ولحمه حاكياً عن نفسه : إني عندما أسمع القرآن أو أتلوه أحسب أني في زمن الوحي وأن الرسول ﷺ ينطق به كما أنزل عليه - أو نزل به عليه - جبريلُ عليه السلام»

قال السيد محمد رشيد رضا معلّقاً : «وبهذا امتاز الأستاذ الإمام - رحمه الله تعالى - على الأقران إن كان له أقران»[1] .

ونختم الترادف بأنواعه المختلفة التي أشبعنا البحث فيها . لنقرّر أن الترادف يطل بوجهه في كثير من الأساليب القرآنيّة والنثرية والشعرية، فإنكاره إنكار لحقائق لاتنكر ، وثوابت لا تغيّر ، وواقع لا ينقض .

حقّاً إن بعض الكلمات القرآنيّة المترادفة بالتأكيد أو بالعطف عند التدقيق فيها تتبين فيها بعض الفروق بين الكلمات ، ولكنها فروق غير أصيلة لا تنفي القاعدة ولاتحطّم الظاهرة .

وقد لمس هذا المعنى العَلَوِيّ في «الطراز» حيث ذكر أن الألفاظ المترادفة :«هي الألفاظ المختلفة في أنفسها دون معانيها، وهذا كقولنا : نظرٌ ، وفكرٌ ، وعلمٌ ، ومعرفةٌ ، وليثٌ ، وأسدٌ إلى غير ذلك من أنواع الترادف .

وهكذا قولنا : سيف وصارمٌ ، ومهنّد ، فهذه الألفاظ متفقة في كونها دالّة على حقيقة واحدة لا تختلف أحوالها في الدّلالة كما مثلنا .

نعم قد يقع الاختلاف في أمور عارضة لها وهذا كقولنا : صارم ومهنّد ، فإنّهما وإن كانا دالّين على حقيقة السيف لا يختلفان فيها ، لكن الصّارم فيه دلالة على

(١) من مقدمة السيد محمد رشيد رضا لكتاب إعجاز القرآن للرافعي / ٣١ .

القطع، وقولنا : مهند فيه دلالة على نسبته إلى الهند .

وقولنا : علـم ، ومعرفـة ، فإنّهمـا ، وإن اتّفقـا في دلالتهمـا علـى معقـول حقيقـة العلم، ولكن أحدهما يتعدّى إلى مفعول واحد ، وهو المعرفة .

والعلم يتعدّى إلى مفعولين .

فهذه أمور عارضة يقع فيها الاختلاف، وقد يقعان موقعاً واحداً بحيـث لا يتطـرق إليها اختلاف كقولنا : ليث وأسد»[1] .

وفي رأيي أنّ العلوي كان قاضياً منصفاً في هذه القضية ، فلا إنكار للترادف، وإن كان هناك بعض الاختلافات المعنوية بين بعض الكلمات فهو اختـلاف عَرَضِـي وليـس بجوهريّ، والاختلاف العارض لا يَنْهَضُ دليلاً على إنكار الترادف لأنـه حقيقـة مُسَلّم بها بين كثير من المتقدمين وكثير من المعاصرين .

وقبل أن ننهي الحديـث عـن الـترادف نشـير إلى مصطلـح آخـر مشـتق منـه وهـو الإرداف ، وقد أشرنا إليه من قبل ونعيـد القـول فيـه هنـا حتـى لا يختلـط الأمـر علـى القارئ بين الترادف والإرداف .

ويختلف الترادف عن الإرداف بأن الترادف يقتضي وجود الكلمتـين المـترادفتين في أسلوب واحد ، على حـين لا يكـون الإرداف إلاّ في كلمـة واحـدة ، بمعنـى أن تـترك الكلمة المرادفة في بعض المقامات الأسلوبيّة لتحل محلها كلمة أخرى مرادفة لها، لإفـادة معان جديدة .

وقد عرفه قدامة والحاتمي والرمّاني وغيرهم بقولهم :

«هو أن يريد المتكلم معنًى ، فلا يعبّر عنه بلفظه الموضوع له، بل بلفظ هـو ردفـه وتابعه»[2] .

ومن الأمثلة القرآنية التي وقع فيها الإرداف :

---

(١) الطراز ٢ /١٥٥ .

(٢) أنوار الربيع ٦ / ٥٠ .

١ - قوله تعالى :﴿وقضي الأمر﴾(١) .

قال صاحب «أنوار الربيع» : الأصل : وهَلك مَن قضى الله هلاكه ، ونجّى من قضى الله نجاته ، وعَدل عن ذلك إلى لَفظ الإرداف لما فيه من الإيجاز ، والتنبيه على أن هلاك الهالك ، ونجاة النّاجي بأمر آمر مُطاع ، وقضاء من لا يردّ قضاؤه .

والأمر يستلزم آمراً ، فقضاؤه يدل على قدرة الآمر به وقهره وأن الخَوْف من عقابه ، والرّجاء من ثوابه يحضان على طاعة الآمر ، ولا يحصل ذلك كله من اللفظ الخاص» .

٢ - ﴿واستوت على الجوديّ﴾(٢) .

وقال أيضاً: حقيقة ذلك : «جلست» فعدل عن اللفظ الخاصّ بالمعنى إلى مرادفه لما في الاستواء من الإشعار بجلوس متمكّن لا زيغ فيه ولا ميل ، وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس»(٣) .

وبعد ، فلعلّي بعد هذه الرحلة الطويلة الشاقّة في حقل الترادف في القرآن الكريم، قد قَدّمت ما هو مفيد لقراء الدراسات القرآنية واللغوية . والله الموفق.



(١) هود: ٤٤ .

(٢) الآية نفسها .

(٣) انظر أنوار الربيع ٦ / ٥٠ .

فهرس الآيات القرآنية

القراءات

فهرس الحديث الشريف

أحاديث منسوبة إلى بعض الصحابة.

الأمثال

* * *

أقوال منسوبة إلى العرب

قول أعرابي

* * *

أنصاف الأبيات وأجزاؤها

الشواهد الشعرية

فهرس الأعلام

الـزّاي

الســين

الـشين

الـصّاد

الـضّاد

الطاء

العين

النون

الهاء

الواو

الياء

* * * *

القبائل والطوائف

* * *

مذاهب

* * *

الأماكن والبلاد

* * *

المصادر والمراجع

١ إتحاف فضلاء البشر، الدمياطي : أحمد بن محمد البنّا، مخطوط رقم ٧٣، قراءات ، تفسير دار الكتب .

٢ الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطيّ، القاهرة، الحلبيّ ، ط٣ .

٣ أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحويّة ، د. عبد العال سالم مكرم .

القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ط١.

الكويت، مؤسسة الصباح للنشر ، ط٢. مؤسسة الرسالة ، بيروت .

٤ أساس البلاغة، جار الله الزمخشري ، بيروت ، دار صادر.

٥ أسباب نزول القرآن، الواحدي، أبو الحسن علي بن الواحدي ، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الثقافة الإسلامية ، ط٣ .

٦ إعجاز القرآن ، مصطفى صادق الرافعي، بيروت ، مطبعة الاستقامة ، طبع دار الكتاب ، ط٩، ١٩٧٣ .

٧ إعراب القرآن ، أبو جعفر النحاس ، تحقيق الدكتور زهير غازي ، مطبعة العاني .

٨ أمالي ابن الشجريّ ، طبع الهند سنة ١٣٤٩ هـ .

٩ أمالي المرتضى ، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ، طبع عيسى البابي الحلبي.

١٠ الأمثال، أبو عبيد القاسم بن سلام ، تحقيق: د. عبد المجيد قطامش ، مركز البحث العلمي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة.

١١ الإمعان في أقسام القرآن ، الشيخ عبد الحميد الفراهي ـ نشر دار القرآن الكريم ـ الكويت .

١٢ إملاء ما من به الرحمن ، العكبري ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين ، تحقيق الأستاذ إبراهيم عطوة ، الحلبي ، ط١.

١٣ الإنصاف في مسائل الخلاف ، ابن الأنباري . تحقيق الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة .

١٤ أنوار الربيع في أنواع البديع ، السيد علي صدر الدين بن معصوم المدني ، تحقيق: شاكر هادي سكر .

١٥ أوضح المسالك ، ابن هشام الأنصاري تحقيق الأستاذ محمد محيي الدين، دار إحياء التراث لعربي.
١٦ البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسيّ ، مطبعة السعادة .
١٧ بديع القرآن ، ابن أبي الأصبع المصري، تحقيق الدكتور حفني محمد شرف ، دار نهضة مصر، ط٢.
١٨ البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، محمد بن عبد الله الزركشي ، طبع عيسى البابي الحلبي .
١٩ البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن الزملكاني : كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم ، تحقيق: د. خديجة الحديثي، د. أحمد مطلوب ، بغداد، مطبعة العاني.
٢٠ البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢١ البيان والتبيين للجاحظ ، دار الفكر طبع ١٩٦٨ ،
وطبعة أخرى بتحقيق: المرحوم الأستاذ عبد السلام هارون ، طبع الخانجي .
٢٢ تأويل شكل القرآن ، ابن قتيبة ، تحقيق السيد أحمد صقر ، دار إحياء الكتب.
٢٣ تفسير الألوسي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي .
٢٤ تفسير أسماء الله الحسنى ، الزجاج أبو إسحاق ، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، طبع مد هاشم الكتبي بدمشق .
٢٥ تفسير التبيان ، الطوسيّ ، تحقيق: أحمد حبيب العاملي: النجف الأشرف ، نشر مكتبة الأمين.
٢٦ تفسير الفخر الرازي ، مصر ، المطبعة البهيّة ، ط١.
٢٧ تفسير القرطبي ، نشر وطبع دار الكتب المصرية .
٢٨ تفسير الكشاف، الزمخشري، مطبعة الاستقامة، طبعة دار الطباعة المصرية ١٢٨١.
٢٩ تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ، نشر دار الكتب العلمية.
٣٠ التيسير في القراءات السبع ، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني ، تصحيح أوتو برتزل .
٣١ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم : الرماني ، والخطابي ، وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: الأستاذ محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ـ مصر ، دار المعارف .

٣٢ الجامع المفهرس لألفاظ صحيح مسلم، إعداد الدكتور سعد المرة ، نشر جامعة الكويت ١٩٨٨.

٣٣ جواهر القرآن ، الإمام الغزالي ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة .

٣٤ الحجة ، ابن خالويه ، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، بيروت ، دار الشروق طبع أربع مرات ، وطبعة خامسة في مؤسسة الرسالة - بيروت.

٣٥ الحجة : ابن أبي زرعة ، عبد الرحمن بن محمد زنجلة ، تحقيق: الأستاذ سعيد الأفغاني ، منشورات جامعة بنغازي .

٣٦ حقائق التأويل في متشابه التنزيل، السيد الشريف الرضي ، بيروت ، نشر دار المهاجر.

٣٧ خزانة الأدب : البغدادي عبد القادر بن عمر ، تحقيق: المرحوم الأستاذ عبد السلام هارون ، القاهرة ، دار الكاتب العربي .

٣٨ الخصائص : ابن جني ، طبع دار الكتب المصرية .

٣٩ دراسات من فقه اللغة ، د. صبحي الصالح ، دار العلم للملايين، ط٦.

٤٠ الدرر اللوامع على همع الهوامع للشنقيطي ، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، الكويت، نشر دار البحوث العلمية، بيروت ، مؤسسة الرسالة .

٤١ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، السمين الحلبي أحمد بن يوسف ، تحقيق: أحمد محمد الخراط ، دمشق ، طبع دار القلم .

٤٢ درّة التنزيل ، وغرّة التأويل ، الخطيب الإسكافي ، بيروت ، منشورات دار الآفاق الجديدة .

٤٣ دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية ، و د. فايز الداية ، طبعة أولى ١٩٨٣ .

٤٤ ديوان الأعشى ، دار الكاتب العربي ، بيروت .

٤٥ ديوان امرئ القيس ، بيروت ، دارصادر .

٤٦ ديوان جرير ، بيروت ، دار صادر .

٤٧ ديوان جميل ، تحقيق: الدكتور حسين نصار ، مكتبة مصر .

٤٨ ديوان حسان ، بيروت ، دار صادر .

٤٩ ديوان الحطيئة ، بيروت ، دار صادر .

٥٠ ديوان ذي الرّمة ، بيروت ، نشر المكتب الإسلامي ، ط٣ .

٥١ ديوان الراعي النميري ، تحقيق: راينهوت فايبرت ، طبع بيروت ، نشر فرانس شيانيز بفيلسبادن .

٥٢ ديوان رؤبة من مجموع أشعار العرب ، بتصحيح وليم بن الورد البروسي ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة .

٥٣ ديوان زهير بن أبي سلمى ، بيروت ، دار الصياد .

٥٤ ديوان العجاج ، تحقيق: الدكتور عزة حسن ، دار الشروق .

٥٥ ديوان عديّ بن زيد ، تحقيق محمد جبار المعيبد ، بغداد سنة ١٩٦٥م .

٥٦ ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي ، تحقيق: مطاع الطرابيشي ، طبع مجمع اللغة العربية بدمشق .

٥٧ ديوان الفرزدق ، بيروت ، دار صادر .

٥٨ ديوان لبيد ، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، الكويت ، نشر التراث العربي بوزارة الإرشاد .

٥٩ ديوان المتوكل الليثي ، تحقيق: د. يحيى الجبوري، نشر مكتبة الأندلس .

٦٠ ديوان المتنبي، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، بيروت ، نشر دار الكتاب العربي.

٦١ ديوان النابغة ، تحقيق: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة الوطنية للتوزيع بالجزائر .

٦٢ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ، للرازي الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي، تحقيق: حسين بن فيض الله الهمذاني ، القاهرة .

٦٣ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ، طبع عيسى البابي الحلبي .

٦٤ شرح التصريح على التوضيح ، الشيخ خالد الأزهري، طبع البابي الحلبي بمصر.

٦٥ شرح شواهد المغني للسيوطي، تحقيق ابن التلاميذ الشنقيطي، لجنة إحياء التراث العربي.

٦٦ شرح فتح الباري على البخاري ، ابن حجر العسقلاني ، المطبعة الخيرية.

٦٧ شرح المفصل ، ابن يعيش ، دار الطباعة المنيرية .

٦٨ شواهد العيني ، هامش الخزانة ، بيروت ، دار صادر .

٦٩ الصاحبي ، ابن فارس ، تحقيق: السيد أحمد صقر ، طبع عيسى الحلبي .

٧٠ صحيح مسلم ، طبع الأميرية بالقاهرة .

٧١ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة ، مصر، مطبعة المقتطف ، سنة ١٩١٤ م .

٧٢ علم الدلالة ، الدكتور أحمد مختار عمر ، الكويت ، مكتبة دار العروبة .

٧٣ غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، النيسابوري ، تحقيق: إبراهيم عطوة ، نشر مصطفى الحلبي .

٧٤ الفروق في اللغة ، أبو هلال العسكري ، بيروت ، نشر دار الآفاق الجديدة .

٧٥ فصل المقال في شرح كتاب الأمثال ، أبو عبيد البكري ، تحقيق: الدكتور إحسان عباس ، والدكتور عبد المجيد عابدين ، بيروت ، نشر دار الأمانة ومؤسسة الرسالة .

٧٦ فقه اللغة ، الثعالبي أبو منصور ، بيروت ، نشر دار مكتبة الحياة.

٧٧ الفوائد المشوق إلى علوم القرآن ، ابن القيم الجوزية ، مكة المكرمة ، توزيع دار الباز .

٧٨ ظلال القرآن من تفسير جزء عم للشهيد الأستاذ سيد قطب ، نشر دار الفتح .

٧٩ القاموس المحيط ، عدّة طبعات .

٨٠ الكامل ، المبرّد أبو العباس محمد بن يزيد .تحقيق: محمد أحمد الدالي ، مؤسسة الرسالة.

٨١ كتاب سيبويه ، بولاق ، المطبعة الأميرية .

ونسخة أخرى تحقيق المرحوم الأستاذ عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر .

٨٢ الكشف عن وجوه القراءات ، مكيّ بن أبي طالب ، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان ، من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق .

٨٣ الكليات، أبو البقاء اللغوي ، تحقيق: الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، وزارة الثقافة .

٨٤ لسان العرب ، عدّة طبعات .

٨٥ لطائف الإشارات لفنون القراءات للإمام شهاب الدين القسطلاني، تحقيق: الشيخ عامر السيد عثمان، ود. عبد الصبور شاهين، القاهرة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

٨٦ ما اختلفت ألفاظه ، واتفقت معانيه من القرآن المجيد : الأصمعي تحقيق: ماجد حسن الذهبي، دمشق ، دار الفكر .

٨٧ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، ضياء الدين بن الأثير تحقيق الدكتور أحمد الحوفي ، و د. بدوي طبانة ، مصر ، مكتبة نهضة مصر.

٨٨ مشكل إعراب القرآن : مكي بن أبي طالب ، تحقيق: ياسين محمد السواس، دمشق ، مطبوعات مجمع اللغة العربية.

٨٩ مجمع البيان في تفسيرالقرآن : الطبرسيّ الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن ، دار إحياء التراث العربي .

٩٠ المحتسب في القراءات الشاذة : ابن جنّي ، تحقيق : الأستاذ علي النجدي ، د.النجار ، د. عبد الفتاح شلبي ، القاهرة ، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .

٩١ المزهر ـ جلال الدين السّيوطي ، طبعة ثانية ، الحلبي .

٩٢ المصباح المنير : الفيومي ، أحمد بن محمد بن علي المقري .

٩٣ معاني القرآن ، الأخفش أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي ، تحقيق: الدكتور فايز فارس ، بيروت ، نشر دار الكتب الثقافية.

٩٤ معاني القرآن : الفرّاء ، تحقيق الشيخ محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٩٥ معترك الأقران في إعجاز القرآن : جلال الدين السيوطي ، تحقيق: الأستاذ محمد علي البجاوي ، مصر ، دار الفكر العربي.

٩٦ معجم القراءات القرآنية : إعداد الدكتور أحمد مختار عمر ، والدكتور عبد العال سالم مكرم ، نشر جامعة الكويت في طبعتين .

٩٧ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : تحقيق المرحوم الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ، مطابع الشعب .

٩٨ المغني ، ابن هشام ، تحقيق د. مازن المبارك ، بيروت ، دار الفكر .

٩٩ المقتضب ، المبرد ، تحقيق: الأستاذ محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .

١٠٠ المقرّب ، ابن عصفور ، تحقيق الأستاذ أحمد عبد الستار الجواري ، وعبد الله الجبوري، بغداد ، مطبعة العاني.

١٠١ مقدمة في أصول التفسير ، ابن تيمية ، تحقيق: د. عدنان زرزور ، الكويت ، نشر دار القرآن الكريم .

١٠٢ الممتع ، ابن عصفور ، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، حلب ، نشر المكتبة العربية .
١٠٣ نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر : ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن ، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم، بيروت، نشر مؤسسة الرسالة.
١٠٤ نظريات في اللغة : الدكتور أنيس فريحة .
١٠٥ النقد واللغة في رسالة الغفران : د. أمجد الطرابلسي ، مطبعة الجامعة السورية .
١٠٦ همع الهوامع ، جلال الدين السيوطي ، الجزء الأول بتحقيق المرحوم الأستاذ عبد السلام هارون ، و د. عبد العال سالم مكرم ، الكويت ، والأجزاء الستة الأخرى بتحقيق: د. عبد العال سالم مكرم ، الكويت ، نشر دار البحوث العلمية ، وبيروت، مؤسسة الرسالة .
١٠٧ الوجوه والنظائر ، الدامغاني ، الحسين بن محمد الدامغاني ، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت ، دار العلم للملايين .

انتهى الكتاب بحمد الله وأسأل الله تعالى أن يجعله في ميزاني يوم لاينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

عبد العال سالم مكرم .

زهراء حلوان ـ القاهرة .

الثلاثاء ١٣ من جمادى الأولى ١٤٢٠هـ. ١٤ من أغسطس ١٩٩٩ م .